† Dr. Antun Bauer

* 11. II. 1856. u Breznici. † 7. XII. 1937. u Zagrebu.

Dr. Fran Barac.

Summarium.

Occasione mortis archipraesuli zagrebiensis, profundus communiter inter omnes nationis croaticae classes, cerni poterat dolor. In praesentis aevi, rerum moralium fere ubique conversione, rari huiusmodi inveniuntur viri. Jure pater aestimabatur pauperum, oppressorum, eorumque, qui persecutiones patiuntur. In philosophica eruditione scholastica eminens, apologeta christianus fortis, systematis philosophiae W. Wundt criticus acutus, dignus erat ut membrum Academiae scientiarum in Zagreb nominetur. In sociali operatione initiator, in patriotica activitate strenuus promotor. Omnium institutionum cultiorem aetatem et progressum promoventium maecenas: academiae scientiarum, universitatis, associationis S. Hieronymi, preli catholici. Antistes spiritu Christi plenus, eucharistico flagrans amore, eodem spiritu synodum dioecesanam, conferentias eppiscopales, seminaria — seminarium minus ab ipso institutum — inflamat; fidei defensor semper et ubique, plane vero in munere providentialis ducis, altiora nitendo, populi sui. »Fides vincit«: sub hoc vexillo in vita vincebat progrediens, sub hoc propria morte victa, victor decessit moriens!

I ako je prošlo prvo uzbuđeno vrijeme žalosti, opet mnogi, kad prolazi mimo nadbiskupskog dvora, još uvijek ne može da se otme osjećaju: Nema ga više! Ugaslo je jedno žarko svijetlo. Nestalo je muža u koga se gledalo dva i pol decenija kao u nadu i utočište u nevolji. U nevolji pojedinca, crkve i naroda. Vjerovalo se da je on dobar, da je uman, da je duhovno jak, moćan i smion. Da je pravedan i dorastao da za duhovno i narodno dobro, da za istinu, pravdu i poštenje zagrije i najmoćnije crkvene i svjetovne faktore. Kako se lahòrenjem lišća gibanje prenosi od stabla na stablo, tako se dobar glas o njemu uspinje na bregove i silazi u doline gdjegod žive Hrvati. Gdjekomu postao je i nekom mističnom ličnosti, te su vjerovali da on može pomoći baš u svakoj nezgodi i neprilici i onda kad je to očevidno nemoguće. Nesebična natura, neokaljana karaktera, čista života, a zanosna i poduzetna duha: bio

je nadbiskup Antun Bauer — na prekretnici hrvatske povijesti, u turbulentnim predratnim, ratnim i poratnim zamršenim javnim prilikama — muž jamačno providencijalno odabran — danas se to smije reći — da bude snagom svoga uma, toplinom svoga srca i energijom svoje volje zaklon, utjeha i zaštita malih, pogaženih, nesretnih. A bio je doista. On osniva sirotište »Leskovac« za dječake, »Antunovac« za djevojčice, »Charitas« za sve. Sirotinja ga zove dobrim ocem. Nebrojenim tisućama izgladnjelih otire suze za sve vrijeme svoga biskupovanja, brojnoj na ulicu bačenoj školovanoj gospodi pomaže redovnim darovima, dok se za druge zauzima da se vrate u službu. Kolike je osumnjičene za vrijeme rata spasavao od nepravednih kazni! Kolikim je proganjanima za nasilnih javnih prilika pomogao da im se olakša nečovječno stanje ili da se dokine protiv njih brutalno postupanje. Svjedoče za sve to nebrojena pisma i brojne predstavke do najviših mjesta. Javno je znana njegova poslanica za proganjane Hrvate i Slovence u Istri, koja je odjeknula i u svjetskoj diplomaciji. Mnogi su se tom prigodom spomenuli glasovitoga belgijskoga kardinala nadbiskupa u Malines Desidera Mercier-a, koji se za vrijeme rata, istakao kao neustrašivi zatočnik svoga naroda. Jest, Dr. Antun Bauer potsjeća na velikoga Mercier-a i kao čovjek i kao filozof i kao nadbiskup.



Već se tri godine, iza prve teške bolesti, sa zebnjom očekivalo, da će se plemenitom starcu zaklopiti oči da se više ne otvore. Ipak je naglo zadrhtalo stotine tisuća srdaca, kad je ta teška bojazan definitivno potvrđena. Nebrojene tisuće s dubokom su boli u grobnoj tišini prolazile više dana kraj mrtvačkoga odra, da se poklone svijetlom duhu miloga i časnoga pokojnika. A višesatni pogreb, uza sve vlažno i hladno vrijeme, djelovao je svojim golemim mnoštvom, svojim neobičnim mirom i šutljivom ozbiljnosti, kao da su sve te ulice i šetališta užega gradskoga centruma pretvorene u katedralu — u kojoj nadbiskup Bauer izlaže svoju umnu i toplu propovijed... Jedino je odjekivao gradskim ulicama pokornički psalam »Smiluj mi se, Bože, po velikom milosrđu svojem«... Bogom nadahnuta molitva i za dobroga Nadbiskupa! Jamačno je u taj čas i neumrla duša Nadbiskupova molila Boga, i to za svoj Hrvatski narod, koga je toliko ljubio: »Poštedi, Gospodine, puk svoj poštedi, koji si otkupio dragocjenom krvi svojom!«



Živimo u doba izmjenjenih vrednota. U doba kad u svijetu cilj opravdava sredstvo. U doba kad milijuni stradavaju radi elementarnog »uspjeha« tako zvanih »velikih« ljudi. Gledamo kako se takovom velmoži klanja čovječuljak radi sitnih mrvica što su

pale s bogatunova stola — i njemu, duhovnom ili materijalnom bijedniku. Čitamo kako izvjesna štampa kao u velikom orkestru naizmjence ponavlja određeni motiv ditiramba svojem »velikanu«. U takvo doba slušamo kako i veličajni pogreb ima da služi nekom skrivenom egoističkom cilju da upali i iskoristi zavedeno mnoštvo. Takovo »javno mnijenje« očito nije izričaj objektivne istine, ni manifestacija srdačne odanosti, ni krik duboke žalosti, ni izliv iskrene zahvalnosti. Nije tako u našem događaju. Opća žalost Hrvata katolika probila je javno povodom njegove smrti mnogo žešće, nego što su bile obične manifestacije u povodu kojega od njegovih jubileja za života. Dokle vrijedan i pošten radnik živi i savjesno vrši svoju dužnost: shvaćaju to ljudi da tako mora da bude. Ne ističe se taj rad toliko, ako se i zapaža, jer je očito da čestit i pošten čovjek ne može da bude drugačiji. Ali kad nas — pogotovu u današnje doba izmjenjenih vrednota — takav muž ostavlja i to za uvijek: spontano se javlja bol i žalost. Svako žali za njim, i ako se nije lično sam okoristio njegovim trudom. Što više: i nevrijedni mu daju čast. Poštenje i rad, svijest i vršenje dužnosti prirodno je odličje čovjeka tako, da ga ne može poricati ni psihopat i ako sam podliježe živinskim instinktima. Otud pravom poštenjaku trajno i općeno priznanje iza smrti, kad se jednom za nj sazna. Moglo bi se i reći, da mnogi i čestiti ljudi zapravo i ne žale vrijednoga pokojnika, već više žale sebe što su izgubili takovoga čovjeka. Zato je jamačno već ozbiljna i istinska žalost Hrvata katolika za drom Antunom Bauer pozitivan kriterij njegove duhovne vrednote. »Nemo est laudabilior, quam qui ab omnibus laudari potest« (S. Ambrozije, De virginibus l. I. post initium).



Dr. Antun Bauer potječe iz neimućne, ali djecom bogate porodice. Uzgajan od prvoga djetinstva do svršene klasične gimnazije u nabožnom ambijentu, od prirode bistar, marljiv i savjestan, polazi u bogosloviju s naročitom spremom odličnoga abiturijenta. Tako kruni i teološki studij (u Zagrebu, Pešti i Beču) sjajno ovjenčan doktoratom bečkoga univerziteta. Iza trogodišnjega uspješnoga rada u srednjoj zagrebačkoj školi i znatnoga naučnoga rada u Kat. Listu (od 1886.), postaje 1887/8. suplentom, a g. 1888. izvanrednim profesorom zagrebačkoga bogoslovskoga fakulteta.

Ovaj uspon na sveučilišnu katedru bio je zaslužen, a radi smrti prethodnika relativno brz. Ali do redovnoga profesora traje pauza neobično duga. Trideset i tri puna semestra provodi (od 7. VI. 1888. do 31. XII. 1904.) dr. Antun Bauer u izvanredno marnom i teškom znanstvenom studiju, u istraživanju i pisanju svojih znamenitih radova filozofskog i bogoslovskog sadržaja, u predavanjima i polemikama. Filozofski odsjek Jugoslavenske Akademije bira ga 17. XII. 1896. svojim dopisnikom, a g. 1899. svojim pravim članom.

Djelovanje dra A. Bauer u bogoslovskom fakultetu vrsta se u analima hrvatskoga sveučilišta među najodličnije.

Kao predavač skolastičke filozofije i općega dijela dogmatike ostaje nezaboravan svojim slušateljima. Oba predmeta osnova su za daljnji bogoslovski studij. Svaki pak za sebe traži čitavoga čovjeka, potpuno vrsna i u filozofiji i u teologiji. Filozofski dio (opća ontologija i teodiceja) suponira nesamo potpunije znanje psihologije i logike, već i dobro poznavanje opće noetike. Abiturijent redovno, osim ponajodličnijih, ne shvaća brzo brojnih apstraktnih problema, što ih treba da izlaže profesor. Opet nije lako već u I. tečaju slušati predavanje dogmatike u latinskom jeziku sa onim znanjem latinštine, što je gimnazijalac donese iz srednje škole.

Sve je te ne malene poteškoće znao ukloniti odlični didakt dr. A. Bauer. Kao štampana njegova djela, bila su mu i predavanja sažeta, jasna, odmjerena. Smjesta je u kolokviju sa slušateljima ponovio temu, naročito izlaganje pojmova. Sve potrebno iz noetike unosio bi za vrijeme predavanja i ponovio za razgovaranja o predmetu. Svaku poteškoću ili nejasnoću odmah bi riješio. Tako je stekao i ne osobito nadareni slušatelj potrebno znanje o osnovnim pitanjima. A kad bi svekolika građa bila obrađena, zanosno bi predočio ljepotu i umni sklad izloženoga problema, poredivši ga sa tumačenjem, kako ga predočuje idealistička ili pozitivistička filozofija po svojem glavnom reprezentantu.

Suđenje stručnjaka o štampanom naučnom radu dra A. Bauer, filozofskom i teološkom, jednodušno je priznanje suvremenika njegovih sveučilišnih kolega svjetovnjaka Dr. Franje Marković i Dr. Đure Arnold i stručnih duhovnih ličnosti Dr. Josipa Stadler, Dr. Antuna Mahnić, Dr. F. Suk, Dr. I. Bujanović i dr. Složno se ističu njegove goleme zasluge za filozofsku hrvatsku terminologiju. Iznose naročito pohvalno što obrađuje svoje teme samostalnim izučavanjem skolastike uz savjesnu objektivno obrazloženu kritiku suvremenih predstavnika protivnih filozofskih ili nekršćanskih mišljenja. Dr. A. Bauer prodire svagda oštroumno u samu bit problema. Razlikuje sjenu od svijetla, otkriva bistrom logikom pogrešne pretpostavke ili zaključke, utvrđene činjenice od ishitrenih hipoteza, naučnu istinu od samovoljnog lutanja, zbiljsku stvarnost od maglovitog umišljanja. Priznaje otvoreno i pošteno svakom protivniku koliko je i u svom sistemu napustio greške svojih prethodnika ili doista koristio znanosti (na pr. Wundt u psihologiji). Ali se oštro obara na protivnika (na pr. na dr. Josipa Spevec, Bogoslava Šulek), kad u polemikama mora da konstatira nelojalnost ili čak i pakost i prostotu. Obrnuto je čisti ireničar kad na pr. raspravlja o crkvenim pitanjima sa pravoslavnim piscima (na pr. Lebedev, Emil Radić). Prava je opet naslada čitati pozitivna njegova raspredanja na pr. o Religiji i modernoj religiji, o Religiji naravnoj i svrhunaravnoj i t. d.

*

Sve te ne obične osobine »izvanrednoga« profesora i općeno priznatoga učenjaka dra A. Bauer nisu mu pomogle da napreduje u svom profesorskom položaju 16 i pol godina. Možda je to zasluga i kojega od osobitih štićenika bana Khuena. Dr. A. Bauer zadužio se i kod samoga bana Dragutina Khuena Hedervary. Nesamo zato što je bio kao narodni zastupnik postojano u oštroj opoziciji, već i zato što se u Katol. Listu usudio da otvoreno i oštro kritizira saborsku većinu i bana lično radi izjava i rada protivu Crkve.

Bauerovo nekompromisno stajalište u vjerskim i crkvenim pitanjima osvetilo mu se po drugi puta, kad je napokon iza odlaska Khuenova, za bana Pejačevića postao redovnim profesorom (1904.). Dr. A. Bauer nije bio nikad politik t. j. račundžija u korist svoje ličnosti. Ali je bio kao hrvatski patriot općeno na glasu. I radi stvarnih svojih, logički povezanih, činjenicama utvrđenih, govora u saboru, kojima je udarao kao maljem po servilnoj većini Khuenovoj. I radi neobično požrtvovnoga svoga djelovanja za seljačko pučanstvo, da se osnivaju hrvatske gospodarske zadruge, da se kolonizacija pučanstva provodi sistematski iz prenapučenih u nenapučene krajeve, da se za tu svrhu osnuje Hrvatska poljodjelska banka, nebi li se seljak ekonomski digao. Ekonomski jak, bit će i politički jači! Ipak taj muž, ne mnogih riječi već velikih djelâ, doživio je od djece vlastitih pristaša, da ga je demonstrativno nastojalo obrukati nekoliko mladića prigodom svečane instalacije za rektora hrvatskoga sveučilišta (1906). I to — da ironija bude veća — baš prigodom njegova klasičnoga inauguralnoga govora »Znanost i vjera«, u kojem tako zanosno ističe pravu slobodu sveučilišnoga naučavanja. Dr. A. Bauer, inače vrlo temperamentan čovjek, ne bi bio, što je bio, kad ne bi u tom času suverenim mirom pogledao — otvorenim očima, što se to zbiva — i odmah nastavio izlaganjem svojih dubokih misli »o nemogućnosti sukoba istinske znanosti i prave vjere«. Znao je dobro da ti mladići nisu idejni krivci. To su: oni njegovi drugovi u »Hrvtasko-srpskoj koaliciji«, koji siju iz Praga importirane nastrane misli, kako tobože teologija nije savremena znanost, dosljedno da ne ide u red sveučilišne nastave, konsekventno da sveučilišni rektor ne može biti svećenik (»Katolički List« 1906. str. 508). Kad su vidjeli i đaci i njihovi nevidljivi vođi koliko je ta demonstracija bila deplasirana i nečasna zapravo za njih: komplimentiraju oni Dru Antunu Bauer kao uzornoj ličnosti, patriotu, profesoru i učenjaku. Njega da se to nije ticalo — već svećenika Bauera.

Svako se brani, kako se zna. U laži je plitko dno. Dr. A. Bauer nije radi ove kukavičke demonstracije ostavio svoje političke kolege, već je i dalje lojalno surađivao. Nije se osvećivao đacima, već ih moralno i ekonomski pomagao kolikogod je mogao. Hrvatsko je sveučilište najbrižnije zaštićivao protiv svakoga napadaja bilo s koje strane. Dr. Ante Bauer duboko je i u praksi shvaćao kršćansku charitas. On nije znao što je mržnja i osveta. »Ne traži svoje«,

»ne misli o zlu« (I. Kor. 13). Ali ga to ne smeta da se ljuto okomi na svakoga, koji načelno i svijesno griješi protiv istine, pravde i ljubavi. Zato je ugled dra Antuna Bauer vrlo velik. I među drugovima intelektualcima, i u svećeničkim krugovima i u znatnom dijelu hrvatskoga pučanstva. Kolikogod je povučen i skroman življenjem, istaknut je: kao nebojša i zatočnik istine i pravice. Kao značaj koji ne prigiba šije, kao apologet crkvenoga duha u teoriji i praksi. Kao objektivni filozof umjerenoga realizma, kao pionir realnoga socijalnoga rada.

Takav muž mora da izađe na vidjelo, ma koliko neprijatne bile prilike! Istina, pravda, ljubav krče sebi put makar kroz klance jadikovce. Štogod ljudi mislili i htjeli, govorili i činili: ima Bog, koji provodi svoju volju i putem protivnika.



Dne 29. siječnja 1911. posvećen je u Rimu Dr. Antun Bauer za biskupa i određen za koadjutora s pravom nasljedstva ostarjelom plemenitom nadbiskupu zagrebačkom Dru Juraju Posilović. Posiloviću je to veliko i blagoslovno djelo za Hrvatsku uspjelo uz pripomoć odjelnog predstojnika za bogoštovlje i nastavu dra Milana Amruš i uz naročito zauzimanje bana dra Nikole pl. Tomašić kod ministra predsjednika Ugarske Dragutina Khuen Hedervary. Dr. Tomašić dobro poznaje učenoga i karakternoga Dra A. Bauera. Smatra ga hrvatskim patriotom i kulturnim radnikom, dostojnim ovoga visokoga mjesta. Prima ga za svoga kandidata i predobiva njegova protivnika Khuena. Išlo je to, jer u to doba Tomašić sporazumno s Khuenom izgrađuje tako zvani »pakt« s hrvatsko-srpskom koalicijom (1910.). Promisao Božji upotrijebio je učenjaka dra Nikolu Tomašića, da kao unionistički hrvatski ban ostavi Hrvatskoj, uz svoje znamenito naučno-političko djelo »Pacta Conventa«, još i crkveno-politički veliki spomen. Za Hrvatsku nacijonalnu kulturu najuspjelije Tomašićevo djelo: Dr. Antun Bauer — zagrebački nadbiskup!

U dra Antuna Bauer nije nikada bilo nečasne ambicije. Kao profesor je dokazao da ne umije svjetlati bravâ, ni ljudima činiti čast kadom od tamjana. On se prima teške zadaće na savjet i nagovor svojih starijih ličnih prijatelja (Dr. Feliks Suk, generalni vikar; Dr. Ivan Bujanović, profesor teologije; Msgr. Dr. Matija Stepinac, apost. protonotar). Ovi su ga držali prikladnim za to mjesto, jer je muž uman, prokušan u javnom i skrovitu radu, poznavalac ljudi i prilika; kritik, sposoban da ocijeni što se zbiva, razborit da rasudi što je moguće, a trebalo bi da bude; invenciozan da nađe uspješan način kako da se provede, energičan da ukloni zapreke, koliko je u njegovoj moći, stajalo ga to ma koliko truda i muke... samo ako je trud za plemenitu ideju.

Prethodni život i rad Dra Antuna Bauer opravdava jamačno ovakovo umovanje njegovih čestitih prijatelja. Potonja nepristrana povijest utvrdit će, kolika je bila sreća za rimokatoličku crkvu u ovim krajevima i za sam Hrvatski narod, što je posljednjih 25 godina bio na čelu zagrebačke nadbiskupije: hrvatski metropolit Dr. Antun Bauer.



Prilozi za tu povijest bilježeni su u hrvatskim dnevnicima i tjednim novinama, biskupijskim glasilima, nabožnim listovima i t. d. naročito u Zagrebu, Đakovu, Sarajevu, Splitu i t. d. prigodom njegova imenovanja, posvećenja i brojnih različnih jubileja. Godine 1929. (28. VII. zlatni misnički jubilej) izdaje Nadbiskupska tiskara zbirku priloga od bližih nadbiskupskih suradnika: »Zagrebački Nadbiskup Dr. Antun Bauer u životu i djelu«. Tu je na čelu facsimile pisma Sv. Oca Pija XI. i kronogram monsig. Don Frane Bulića. God. 1936. u veljači donosi »Katolički List« i »Hrvatska Straža« »Čestitku Katoličkog Episkopata« u povodu dvadeset i pete godine Bauerova biskupskog apostolata i osamdesete godišnjice življenja. Brojni govori odličnika prigodom komemoracija u mnogim ustanovama zagrebačkim i prigodom svečanoga sprovoda kao i članci u svekolikoj štampi (od 7. XII. do oko 15. XII. 1937.) iznose zasebne detalje mnogostrukog djelovanja Nadbiskupova u gotovo svim kulturnim hrvatskim institucijama. Prava slika svekolikog rada njegova bit će otkrivena istom iza naročitih studija, kao što je dostojno dra A. Bauer čita na pr. već 4. II. o. g. u Jugoslav. Akademiji o njegovom filozofskom značenju sveuč. prof. dr. Stjepan Zimmermann. Tako bi trebalo da se prouči i iznese vrednoća Bauerova bogoslovskoga rada nesamo u »Katol. Listu«, već i u njegovim biskupskim poslanicama, propovijedima i alokucijama. U poznije doba napokon proučavati će se potpuno biskupsko revnovanje dra Antuna Bauer i u nadbiskupiji i u biskupskim konferencama, kad će se moći istraživati zagrebački nadbiskupski arkiv za njegovo doba.

Ali i ovo što je već do danas sumarno predočeno o Dru Antunu Bauer, golemo je.



Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti u Zagrebu bira njega, svoga dojakošnjega 18-godišnjega pravoga člana 20. V. 1915. svojim prvim pokroviteljem iza biskupa Strossmayera. Nesamo radi njegovih naučnih radova, već zato, jer ga poznaje »u dušu i u toplo mu patriotsko i drugarsko srce. Prožet čistom kršćanskom ljubavlju i mirnim filozofskim pogledom u svijet i nauku, zna on, da svakomu organizmu, a osobito organizmu nauke

i umjetnosti, treba tanke pažnje na njegovo pravilno funkcioniranje, nesmetano ničim u njegovu slobodnom normalnom životu i u njegovoj tendenciji k neprekidnom napredovanju«... »on vjerno ulazi u idealne visine Strossmayerove«... »otvara dubok vidik u iste one ideje, koje su njegovu besmrtnom prethodniku cijeloga mu života bile u svakom njegovu radu svete predvodnice: u vjeru, u istinu, u dobrotu. Njima da se liječi bolesni sada rod ljudski... one da... budu svjetilice luči k boljemu životu... Samo one, vječni ideal, mogu hraniti znanost i rađati ljepotu vjerovanjem u »neograničeni bitak Božji«, u kojem čovjek sve to uzvišeno »nalazi u svoj punoći i čistoći« (Dr. G. Manojlović, str. 45—47 u »Zagreb. nadbiskup dr. A. Bauer u životu i djelu« g. 1929.). Pored toga podupire nadbiskup Akademiju i materijalno u naučne svrhe i za proširenje Strossmayerove Galerije slika.

Hrvatsko Sveučilište hvali nadbiskupu dru Antunu Bauer za mecenatske darove što ih prinosi za medicinski i za gospodarsko-šumarski fakultet, za Akademske menze, Đačke domove i pojedinim potrebnim đacima. Povrh toga ističe naročito, kako je »ustajao opetovano na obranu opstanka pojedinih fakulteta, a prema tomu preduzimao je nužne korake za održavanje cjelokupnosti našega hrvatskoga sveučilišta«... »Njegovo ime ostat će usko povezano sa najnovijim razdobljem kulturnoga razvitka hrvatskoga sveučilišta, te uopće čitavoga našega kulturnoga života«. (Dr. J. Belobrk l. c. p. 39).

»Hrvatska Bogoslovska Akademija« zahvaljuje svoje postojanje nadbiskupu dru Antunu Bauer. On sam potiče u razgovorima s nekim svećenicima i s nekim članovima bogoslovskoga profesorskoga zbora, da se osnuje znanstveno bogoslovsko društvo, koje bi po mogućnosti koncentriralo i sistematski organiziralo bogoslovski rad, u širem znamenovanju bogoslovskih disciplinâ, duž hrvatskih krajeva. Svakako da obuhvati i skolastičku filozofiju i povijest hrvatskih biskupija. To bi društvo moglo preuzeti i u ratu zamrlu »Bogoslovsku Smotru« i tako joj osigurati sadržajno napredovanje i materijalno postojanje. O tomu da se snovalo dok je on još bio članom profesorskoga zbora, a i prije toga, ali radi tadašnjih prilika i neprilika da nije uspjelo. Ideja je prihvaćena. Sastanak koji je imao pripremati pravila, otvorio je 19. X. 1922. lično sam nadbiskup. U govoru izriče veliku radost, što će se osnovati naučno bogoslovsko društvo i što će se tim u vezi uskrisiti i »Bogoslovska Smotra«. Pozdravlja nastojanje prisutnih oko ove ustanove, blagosliva ga i obećaje svoju moralnu i materijalnu pripomoć društvu »Bogoslovskoj Smotri«. Dne 20. VIII. 1923. održana je prva glavna skupština društva »Hrvatska Bogoslovska Akademija«. Uz preuzvišenoga biskupa đakovačkoga dra Antuna Akšamovića, bio je dr. Antun Bauer za cijelo vrijeme svoga života njen najveći pomagač i savjetnik.

Ovim svojim ličnim naučnim radom i umnim surađivanjem u svjetskoj filozofiji kao i u katoličkoj teologiji: pored toga i materijalnim podupiranjem hrvatskih prosvjetnih institucija urezao je Dr. Bauer svoje ime u povijest hrvatske kulture. Svojom pak samostalnom kritikom Wundtova filozofskoga sistema, već pred 40 godina, upoznao je Dr. Bauer i veliki svijet, da u Hrvatskoj uspješno prate i originalno rasuđuju i teške opće svjetske filozofske probleme. Jamačno ne maleni prilog časti Hrvatskoga naroda u vanjskom svijetu!

Osobita je briga Nadbiskupova i pučka prosvjeta. Svoj narod želi Dr. Bauer da vidi poučen nesamo vjerski već i prosvijećen istinskim rezultatima općega, a napose njemu za dostojan život nužnoga znanja. Kako je kao profesor želio da seljaka ekonomski osigura od gulikoža osnivanjem »Poljodjelske banke«, tako ide Nadbiskupu »briga za prosvjetu najširih slojeva naroda među prve socijalne dužnosti«. Zato bi on, pokrovitelj i »Društva sv. Jeronima«, htio, da naše naučne ljude prožme uvjerenje, kako je »najčasnije i najzaslužnije, ako i nije najlakše napisati dobru pučku knjigu bilo koje struke«. Da bi se što više ovakovih radenika skupilo u Jeronimskom društvu. Da bi iz njega »tekao ne potočić, ne potok, već široka rijeka zdrave naobrazbe u široke slojeve naroda«... »u svaku najmanju potleušicu«. (Dr. F. Rožić, Kat. List br. 51. 1937. str. 610). To je razlog što Nadbiskup obilato podupire i Društvo sv. Jeronima«, kao i sve ostale hrvatske kulturne institucije, koje doista nastoje prosvjećivati Hrvatski narod »zdravom naobrazbom«.

Poznato je da je nadbiskup Dr. A. Bauer kolegijalno drugovao i sa Dr. Antunom Radić još i prije g. 1900. Sam je znao kazivati, a znadu to mnogi suvremenici (o tom na pr. i rektor više pedagoške škole Dr. S. Bosanac u »Hrv. Straži« 1936. br. 39), kako je nadbiskup mnogu tu večer do kasno u noć provodio u ozbiljnim raspravama sa Dr. Antunom Radić. Glavna tema bila je hrvatsko nacijonalno pitanje, ekonomsko i prosvjetno pridizanje hrvatskoga naroda, vjersko i moralno očuvanje obitelji i pojedinca. Dr. Bauer visoko je cijenio opsežno znanje Dra Antuna Radić, njegov nesebični i požrtvovni patriotski rad i neobično jasan njegov pučki stil. To više mu se žalio, što je Dr. A. Radić znao u »Domu« očešati i predstavnike vjere i morala. Ovakav način pisanja smatrao je, naravno, Dr. A. Bauer kobnim, jer čovjek može radi pogrde predstavnika da se pokoleba i u vjeri, a onda i u moralu. No bez tvrde kršćanske vjere i morala nema narodu jamstva da će riješiti hrvatsko pitanje i trajno održati svoj narodni individualitet. Dr. Bauer raspredao je sa Dr. Antunom Radić i pitanje o gradu i selu, o gospodinu i seljaku. Zalaže se za njihovo uzamjenično poštovanje i za njihov složan rad. Duhovna vrednoća staleža ne mjeri se po laku klaku ili po kožuhu i opanku. Ni samo po modi, vještini ili znanju. Istinitost, pravednost, krepost i pošteni rad izgrađuje značaj.

Po duhovnim vrednotama valja ocjenjivati pojedinca, stalež i cio narod. Zato Dr. A. Bauer zahtijeva temeljito podizanje seljaka u svakom pravcu: ekonomskom, higijenskom, prosvjetnom. Ali i u vjerskom i moralnom. Da ga ne zarobi bolesni privjesak savremene civilizacije s pogubnim idejama lažnih proroka liberalizma, materijalizma, komunizma i t. d.

To je i razlog što nadbiskup Bauer, dobar poznavalac važnosti štampe, za cijeloga svoga života mnogo piše, kadgod i kolikogod može, ali uza to pobuđuje svećenstvo i svjetovnjake da pišu i da podupiru zdravu štampu. Znatne su stotine tisuća što ih on od srca rado daje, doklegod može, naročito za dobru katoličku štampu. Hvali je, sokoli i uzima u zaštitu. Za utvrđivanje vjerskih istina i katoličkoga morala. Za istinu, pravdu i poštenje. Osniva vlastitim novcem »Nadbiskupsku tiskaru«, koju od prvoga časa određuje da bude vlasništvo »Dječačkoga sjemeništa« kad se podigne, a dotle da se uz umjerenu naplatu štampaju katolički listovi i časopisi.



Dr. Antun Bauer muž je postojane molitve i neumornoga rada. Od mladih nogu. U srednjoj školi. Na sveučilištu. Kao kapelan, katehet i univerzitetski profesor. Očito je da se ove vrline godimice razvijaju uz postojanu milost Božju. Kao nadbiskup boravi on svakog dana po jedan sat u klanjanju Presvetom Sakramentu pored dnevne meditacije i krunice. Cjelokupno njegovo natpastirsko djelovanje prožima euharistijski duh, koji njega samoga vodi u visokoj službi. Duh ljubavi Kristove, duh postojanoga žrtvovanja, duh neprekidnog apostolata. On preporuča i kleru od prvoga dana biskupovanja klanjanje Isusu Kristu u Presvetom Sakramentu. On uvodi zamrlo dnevno klanjanje u zagrebačkoj nadbiskupiji. Od onda vrši se ono svaki dan u godini barem u jednoj župskoj ili samostanskoj crkvi po cio dan. On uvodi euharistijske kongrese po dekanatima, koji se razvijaju u kongres čitavoga onoga kraja. U Zagrebu je održan dvaput hrvatski nacionalni kongres. Sam on pribiva svakom kongresu i vatreno raspaljuje žar ljubavi Presvetoj Euharistiji.

Prirodno je da će takav nadbiskup pregnuti svim silama, da u tom duhu uzgaja i vodi svoj kler. Da će uvoditi brojne redove i redovnice, da će ih obilato pomagati. Da će učiniti sve što je ljudski moguće, kako bi se u pravom crkvenom duhu usavršavao i svećenički podmladak.

Da primijeni našim potrebama propise novoga Crkvenoga Zakonika otvara on diecezansku sinodu. Da ulije, da probudi, da rasplamsa crkveni duh. Da prema novom doba i novim prilikama odredi nova prikladna pomagala, kako da se uščuva vjera u puku i digne iza rata omalaksali moral. Da se redovi klera stisnu i ojačaju užim dodirom sa vrhovnim crkvenim

autoritetom. Da se nađu pravi suvremeni putevi duhovnoga rada u pastvi i t. d.

Odmah zatim laća se drugoga ne manje važnoga djela. On kreira u vezi sa đakovačkom biskupijom nove prostrane zgrade i sav potrebni uređaj za »Dječačko sjemenište« uz vlastitu veliku klasičnu gimnaziju. Da što prije nestane nestašica klera. Da se svećenički podmladak uzgaja zasebno i jedino za svoj cilj: samozatajom i žrtvom, molitvom i radom, ugledajući se u primjer Božanskoga Spasitelja. Da se otkloni od zaraze lakomislene mladeži. Da i nastava i uzgajanje idu rukom o ruku, kako bi izrastao bogoslov i svećenik, dostojan uzvišene službe oltara Gospodnjega. Da bude svomu Hrvatskomu narodu duhovni vođa, da ga, sam vrijedan, hrani božanskom hranom, da mu, sam plemenit, bude utjehom, nadom i zaštitom. Zato on često pohađa svoja sjemeništa. Drži nagovore, potiče na ustrajan rad. I naučni, a još više na rad duhovni. Da svaki pojedinac izgradi u sebi uz savremeno obrazovanje i pravi svećenički značaj.

Jednako mori nadbiskupa brižna briga o svom svećenstvu. Pohađa ga nesamo za kanon. vizitacije i za duh. vježbi, već kadgod se dadne prigoda. U službi ne zna prijatelja ili rođaka. Uvažava protivničko mišljenje, osnovano jakim razlozima. Bio tko, priznaje vrline. Opći sa svećenikom više kao stariji drug ili brat nego kao glavar nadbiskupije. On se šali, smije, pjeva — kao dobri otac sa djecom svojom. Ali uvijek, kako bi znao i drugima reći: »in Domino«. Jedino, ako tko prekorači red i granice — može da čuje odriješitu riječ. Dogodi li se češće, bit će riječ i oštrija. Strpljiv je — do krajnjih granica. U teškoj na pr. krizi istoga »reformaškoga« gibanja nekih zalutalih svećenika čeka punih pet godina, dok je protiv izvjesnih tvrdovratih izrekao i javnu osudu iza kako je iscrpao sva druga pomagala dobrote i ljubavi, opomena i prijekora. Shvaćao je ljudsku slabost i nije žalio ni velikih materijalnih žrtava da pomogne bratu u Kristu, te ga podigne na dostojnu visinu.

Vrijeme će otkriti, što je on sve činio da se svećenstvu i materijalno pomogne. Jednako će se u svoje doba znati što je sve poduzimao spram više sile, da odbrani rovljenje što su ga podrivali tajni i javni protivnici Crkve i svećenstva. Dosta je reći što je on bio i u tom pravcu, kad se govorilo: »Samo da taj stari jednom ode, lako ćemo!«

Duboko je nadbiskup Bauer shvaćao veliki poziv nasljednika sv. Petra »*omnia restaurare in Christo*« — *u svim redovima svoje* velike nadbiskupije. Ali je jednako znao i za onu sv. Ivana Chrysostoma (Hom. 59 in Joannem): »magnum est Ecclesiae praelatio, et quae multa indiget sapientia et fortitudine, qualem Christus proposuit: ut animam pro ovibus ponamus, et nunquam illas deseramus: ut lupo generose resistamus.« Ta je mudrost i ta jakost resila nadbiskupa Antuna Bauer, kolikogod je bio u privatnom i

javnom životu skroman. On se izlaže kad treba i bori se otvoreno. Taktički, jer je muž realan i svijestan položajne odgovornosti, ali odrešito. Zato je bio autoritet i onima koji nisu poštivali autoriteta katoličke Crkve.



Nije, istina, Nadbiskup A. Bauer u mnogočem uspio. Ali kako se vrednoća čovjeka ne sudi po riječima već po djelima, tako se ne važe ni uspjesima, već promišljenim radom idejnih vrijednosti. Ne plodovima, već mukom oko njih. Plodove redovno ubiru kasniji naraštaji. Ljudi i prilike često sprečavaju ili razaraju i najplemenitije i najpožrtvovnije djelo pojedinca. A ipak i pored toga ostaje njegovo djelovanje časno. I onda, ako ga suvremeni svijet ne priznaje. Istom povijest otkriva često prave začetnike velikih kasnijih rezultata. Nadbiskup A. Bauer nije ni radio zato da ga slavi svijet. Toliko puta bi znao reći sa psalmistom (113 ps.): »Non nobis, Domine, non nobis: sed nomini Tuo da gloriam«. A kad je tako, valja u njegovom duhu reći i o uspjesima: »niti je onaj što — koji sadi, ni onaj koji zalijeva, nego Bog koji daje da raste« (I. Kor. *3*, 7). Jednako ne bi bilo pravo žaliti se na nadbiskupa dra Antuna Bauer, što nije ovo ili ono proveo, što bi bio možda i mogao eventualno provesti, a nije zaista proveo. I tu bi valjalo znati prave razloge, zašto koji začeti čin ili propis ili nakana nije proizvedena. Jamačno ne od nemara, već prije radi nepredviđenih zapreka bilo s koje strane ili i radi krivnje onih, kojima je bila neposredna dužnost da se brinu oko samoga izvođenja. Neprijeporno je, da je Dr. Antun Bauer bio par excellence muž vršenja svojih dužnosti. »Među osobine i preimućstva, koja rese čovjeka i uzdižu ga nad svu ostalu prirodu, pripada bez svake sumnje i s v i j e s t d u ž n o s t i. Po ovoj svijesti čovjek tek postaje moralno biće.« Tako počinje rektor magnifik dr. Antun Bauer svoj inauguralni govor o »Vjeri i znanosti«. Značajno je, što je počeo govor akademskoj mladeži baš s tom idejom, i ako tema nije nužno tražila ovakav uvod! Tko zna njega, zna i to da je baš ta p r i r o d n a »apsolutna i bezuvjetna« moralna obaveza, utvrđena još i n a t p r i r o d n i m m o t i v i m a, bila uopće vodič svega praktičnoga življenja i djelovanja Bauerova.

Baš ta svijest dužnosti, bio on u ma kojem životnom položaju, tumači nam njegov ne obični i ne prosječni karakter. Svijest dužnosti olakšava mu kršćanskim mirom prezreti poniženja što mu ih spremaju brojni protivnici, ne klonuti u teškim prilikama, vršiti i dalje svoju dužnost za istinu i pravdu, za slobodu pojedinca i naroda. Svijest dužnosti drži ga hladna i u času priznanja i odlikovanja. I kao akademik i kao nadbiskup ostaje dr. Ante Bauer isti skromni čovjek, s tom razlikom da je još i skromniji, jer je sebi svjestan većih i težih dužnosti! Ali ga opet baš ta svijest dužnosti jača, da u određenom času digne glavu i da poput Ambrozija, Ivana

Chrysostoma ili Augustina Canterbyrijskoga silnima ovoga svijeta zagrmi: Quousque tandem... Quod non!



U dra Antuna Bauer nije samo prirodna svijest dužnosti ravnalom njegova življenja i djelovanja. Poznata lozinka u njegovom nadbiskupskom grbu »Fides vincit« kazuje nam sve. Nije ovo uzvišeno slovo Božje (ispor. I. Iv. 5, 4: Haec est victoria nostra, quae vincit mundum, fides nostra) odabrano slučajno, već na osnovi duhovnoga proživljavanja Dra Antuna Bauer. On tu ideju sam tumači svećenstvu u Prvoj Zagrebačkoj Sinodi (knjiga str. 14, 27, 28) u duboko proćućenoj formi. »Što se tiče našega rada, potrebno je«, govori on, »da sav bude prožet duhom sv. vjere. A u čemu je taj duh? U tako dubokom i živom uvjerenju o istinitosti sv. vjere, da ona proniče čitav naš život, i utječe na sve djelovanje duše naše«... »To znače riječi sv. Pavla: Pravednik moj živjet će od vjere« (Rim. 10, 38). Taj duh sv. vjere napunja naše mišljenje, naš govor i naše teženje Duhom Kristovim, te čini da smo njegovi, jer »ako tko nema Duha Kristova, on nije njegov« (Rim. 8, 9). Taj duh sv. vjere Duh je Božji, te nas čini sinovima Božjim »jer kojegod vodi Duh Božji, oni su sinovi Božji« (Rim. 8, 14). Taj duh sv. vjere jest svijetlo duhu našemu (Ps. 35, 10), koje nam svijetli u tami zemaljskoga života i čuva nas, da ne posrnemo, ne zalutamo, već da sve prosuđujemo i cijenimo po Božjoj istini, po objavljenoj nauci Kristovoj«... »Gospodstvo vlastitog razuma, materijalno blagostanje i uživanje, to su naturalistički ideali današnjega svijeta, to je duh koji u svijetu vlada, kojemu svijet služi. Taj duh svijeta i duh sv. vjere tako su oprečni, kako su oprečni pravda i bezakonje, svijetlo i tmina...«

Evo nam otkrivena čista dubina plemenite duše Nadbiskupove. Što je govorio svećenstvu, proživio je sam. U svetoj vjeri, u pravom Kristovom duhu crpao je on najdublje motive za golemi rad. Zna on da takav rad zahtijeva odricanja, samozataje, žrtve, jer borba sa vlastitom nižom naravi i sa duhom svijeta nije laka. Ali on zna i riječ Gospodinovu: »Tko hoće da ide za mnom, neka se odreče sebe i uzme križ svoj svaki dan i ide za mnom (Luk. 9, 23). Zna on da duševnu borbu i patnju »nadmašuje milost i pomoć Onoga, koji nas ljubezno pozivlje: Dođite k meni svi, koji ste umorni i opterećeni, i ja ću vas okrijepiti.« Tako govori u sinodi, ali tako i sam živi i radi. Zato se on dnevno i češće klanja pred Presvetim Sakramentom, da i u najtežim časovima svoga biskupovanja izađe iz svoje kapelice — nasmijane duše!

Ovaj duh Kristov, Euharistijski duh nadbiskupa dra Antuna Bauer objašnjava istom potpuno i bez zaostatka brojna životna njegova djela. Njegov od prirode bistri razum osvijetljen je svetom vjerom. Njegovo po naravi dobro srce oplemenjeno je i prožeto ljubavi

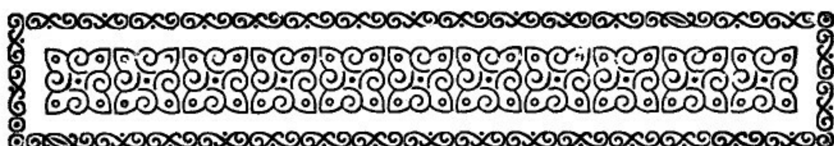
Božjom. Dosljedno i ljubavi bližnjega svoga, pogotovu naroda svoga. Lična njegova visoka kultura vodi ga u sfere filozofske i oduševljava ga za sve istinsko, dobro i lijepo. On shvaća taj viši život i zna, koliko bi i hrvatski narod mogla da digne i oplemeni pored vjere i istinska naobrazba, prava kultura. Iz ljubavi k Bogu želi on da i svomu narodu učini sve što može. Ekonomski i kulturno. Jedno je i drugo nužno da se taj drevni katolički narod održi. Da prinese i on svoj obol općoj kršćanskoj svestranoj kulturi. Da ne podlegne razaračima vjere i morala. Da ne legne pred nasrtajem tuđina. Da mu ostane časno ime »Predziđe kršćanstva«. Da i kao pojedinac i kao narod živi i radi za s l a v u B o ž j u.

Slava Božja! To je vrhovni i posljednji cilj dra Antuna Bauer i kao čovjeka i kao filozofa i kao nadbiskupa. To njegovo sidro. To njegova busola. Dostojna Bogu odane duše. Časna plemenitoga, požrtvovnoga, samozatajnoga muža. Dolična katoličkoga biskupa.



Nadbiskup Dr. Antun Bauer nije sentimentalne ćudi. I žalost i bol i samrtnu patnju podnosi on s tvrdom vjerom u uskrsnuće Kristovo *i po* Njemu u uskrsnuće svoje. »Vidite, kako je teško umrijeti« govori taj muž mirno i svijesno nekoliko časova prije smrti. Ljubi na to križ, prati samrtne litanije i prema koncu litanija — predaje dušu Onomu za koga je živio cio život. Smirena patnička duša ostavlja na mrtvačkom licu neke blage, vedre, gotovo nasmiješljive crte. Kao da duhom nešto lijepo gleda! Doista: »Fides vincit!«





S. Zimmermann:

Imamo li sposobnost da istinito sudimo?*

Jest, imamo: jesmo sposobni.

Nismo sposobni. — Možda nismo; ne znamo da li jesmo ili nismo.

Ako sigurno znamo da jesmo sposobni: po čemu to sigurno znamo?

Prvi odgovor:

Ima istinitih sudova, za koje svi sigurno znamo da su istiniti A kad to sigurno znamo, time ujedno znađemo da smo sposobni za istinu.

Koji su takvi sudovi? »Isto ne može ujedno biti i ne biti« (= princip kontradikcije). »Cijelo je veće nego dio«. »2 + 2 = 4.« Itd. Tko je sposoban suditi, sigurno zna da su ovi sudovi istiniti. Jer čim zna za njihov subjekt i predikat, ujedno zna da predikat spada na bît subjekta (ili da je nužno spojen sa samim značenjem subjekta). Te su nam, dakle, istine same po sebi poznate. Takva je istina također: »Kad doživljujem, egzistiram«.

Kad za ove sudove sigurno znamo da su istiniti: da li time ujedno znamo da smo sposobni za istinu? Jest, znamo. Jer utoliko sigurno znamo da sudimo istinito, ukoliko nam je svjestito da suđenjem shvaćamo stvarnost (objektivnost) — »istina« upravo znači shvaćanje stvarnosti —, a kad nam je to svjestito za sam akt suđenja, eo ipso to važi za sposobnost suđenja (razum). Treba, naime, da pažljivo uočimo u čemu sastoji svjesno stanje kad sigurno znamo da nešto istinito sudimo (spoznajemo, znamo). »Istinito« je po tome što odgovara stvarnosti; po tome što u stvari (objektu) o kojoj sudimo, jest tako kaošto sudimo; po tome što nam se stvarnost očituje, tako da nju shvaćamo. Analiza sigurnosti upućuje nas, prema tome, da (sigurno znajući da istinito sudimo) sposobnost suđenja znači sposobnost za istinu.

Kako smo doznali za tu sposobnost? Izravno, u samom istinitom sudu, a ne tako da na istiniti sud reflektiramo pomoću drugog suda. Već sâm sud po sebi znači »potpunu refleksiju«, ali u tom

* Summarium in fine totius dissertationis adjungitur.

smislu da spoznavalac najprije shvaća stvar (objekt), a zatim se drugim činom (= suđenjem) osvrne na shvaćenu stvar i predikativno ju određuje. Kad kažem »2 + 2 = 4«, izričito (in actu signato) sumiram brojke, tj. shvaćam subjekt (2 + 2) i priričem mu 4, a kod tog suda uključeno (in actu exercito) znam da sam sposoban za istinu. Uključeno također znam da egzistiram, i da nešto ne može ujedno biti i ne biti.

Iz svega proizlazi, da naša spontana i naravna sigurnost o sposobnosti za istinu ne treba daljeg opravdanja, i ne može se ikojim opravdanjem iznova učvrstiti. Jer u stanju takve sigurnosti uviđamo (shvaćamo) da kod istinitog suda spoznajemo ono što stvarno jest, a to znači da smo sigurni o naravi suđenja i o sposobnosti suđenja. Tu sigurnost imadu i mogu ju s pravom zadržati ljudi i onda, kad ne znaju naučno rješavati prigovore; jer za takvo se rješavanje iziskuje dalnje znanje (Boyer, Cursus philos. 1936. I. 178—181).

Kako smo došli do ovoga prvog odgovora?

Trebalo je utvrditi ili opravdati (obrazložiti, dokazati) da smo — po svojoj sposobnosti suđenja (= razumu) — sposobni za istinu. »Razum je sposoban za istinu«. Taj sud je trebalo osigurati. Kako? U subjektu je, doduše, uključen predikat, ali nam to nije neposredno poznato, pa zato objašnjenje subjekta i predikata nije dovoljno da uvidimo sposobnost razuma za istinu. Potrebno je, dakle, da navedeni sud promatramo pomoću nekog drugog suda. Ne tako da ga zaključivanjem izvedemo iz poznatijeg suda, tj. da ga upravo (u strogom smislu) dokazujemo — što nije potrebno, niti je moguće —, nego tako da ga dokazujemo u širem smislu, tj. tako da uzmemo kojigod istiniti sud, i u takvom sudu da neposredno analitički pronađemo »sposobnost za istinu«. Priznanje te sposobnosti uključeno je u svakom aktu istinitog suđenja (exercite): tko god zna da nekim svojim sudom shvaća istinu, samim time već zna i to da je sposoban za istinu. O toj je dakle sposobnosti neopravdano da ijednog trena podvojimo, na bilo koji način.

Dvojba naime znači ne pristati uz neki sud, ostati u neodlučnosti da li »jest« ili »nije«. Kad ima prividno jednakih razloga za jedno i drugo, dvojba je pozitivna; a kad nema nikojeg razloga, negativna. U dvojbi se može ostati ili trajno (definitivno), ili samo metodički: kad putem dvojbe hoćemo osigurati ono o čemu dvojimo, — bilo da o tome dvojimo zbiljski (realno) ili tek fiktivno.

Zastupnici navedenog odgovora (Boyer 187) tvrde, da »sposobnost razuma za istinu« ne treba u strogom smislu dokazivati. Jer to bi potrebno bilo samo onda, kad bi postojali neki razlozi da »razum nije sposoban za istinu«, tj. kad bi moguća bila pozitivna dvojba o toj sposobnosti. A tih razloga nema, i s toga je pozitivna dvojba nemoguća, — kad već znamo iz napred rečenoga, da razum svoju sposobnost uviđa neposredno i naravno u samom neposredno istinitom suđenju.

A negativna dvojba (općenita, o sposobnosti za istinu)?

Realno i definitivno dvojiti znači ostati u neznanju, a nemoguće je da za navedenu sposobnost ne bismo znali, kad je u prvotnim istinama očevidno uključena. — Može li se ne definitivno, nego metodički dvojiti? Negativna metodička dvojba (bila realna ili fiktivna) znači to, da nam neznanje (o sposobnosti za istinu) služi kao sredstvo u raspravljanju s onima, koji ne bi priznavali da smo sposobni za istinu, a takvo je nepriznanje nemoguće. Neznanje nas, osim toga, neće privesti k znanju; od univerzalne negativne dvojbe nećemo nikada doći do sigurnosti: jer kad sada dvojimo o sposobnosti za istinu (makar samo fiktivno), iako smo pred tim bili o njoj sigurni, neće nam ni sadašnje neznanje poslužiti bolje nego pređašnja sigurnost, pa si čak zatvaramo svaki put k sigurnom znanju.

Zašto je nemoguća univerzalna — bilo pozitivna ili negativna — dvojba o istini (= o samoj sposobnosti)? Razlog je naveo već sv. Augustin: tko dvoji, ne može podvojiti o tome da živi, da se sjeća zašto dvoji, da zna za svoju dvojbu, da hoće biti siguran, da misli, da je svjestan da ne zna i da ne smijemo olako pristati; bez svega toga ne bi ni moguće bilo da dvoji. Tko to poriče ili o tome dvoji, mora da prizna i onda kad poriče ili dvoji. (Boyer 199).

Time smo reproducirali jedan skolastički odgovor na uvodno postavljeno pitanje o sposobnosti razuma za istinu. Odgovor je afirmativan: priznaje sposobnost za sigurne istine (»dogme«). Zovemo ga dogmatizam. Poziva se na to, da razum po svojoj naravi, kad sudi o nečemu što je neposredno istinito, znade ujedno da je sposoban za istinu. Utoliko »po svojoj naravi«, što se kod svakoga takvog suđenja o nečemu (objektu) obazire (reflektira) i na svoj akt suđenja, u kome je također uključena naravna sposobnost za istinu.

Drugi odgovor

jest negativan, ukoliko poriče sposobnost za istinu, ili o njoj pozitivno i definitivno dvoji. Zovemo ga skepticizam.

Proglašuje dvojbu jedino opravdanom. Ne priznaje sigurnost, tj. ne priznaje da ikad smijemo čvrsto pristati (suđenjem) uz jedno, isključujući protivno. Jer za jedno i za drugo (protivno) možemo imati razloge, koji nas potiču (moviraju) da za oboje ojednako pristajemo, a to znači da ostanemo u neodlučnosti ili dvojbi, tj. da ne pristajemo ni uz jedno. Jedni su ljudi napr. sigurni da je istina »Bog egzistira«, drugi su sigurni da to nije istina; dakle sigurnost i istina nije isto. Svi smo, doduše, sigurni za neke istine i bez dokazivanja; to je psihološka činjenica, koje nitko ne osporava. Da li je istina o čemu smo svi sigurni? Na to pitanje imamo pravo, kažu skeptici, kad je priznata razlika između sigurnosti i istine: ne mora da bude istinito, o čemu smo sigurni. Ako i priznajemo da ima sudova koji su neposredno istiniti, kod kojih se objektivnost neposredno očituje, možda se to očitovanje (evidencija) oslanja na samo pristajanje spoznavaoca. Nije evidencija razlog sigurnosti, nego obratno; mi svi moramo (po svojoj sposobnosti suđenja) da smo o koječemu

sigurni, i radi toga moranja biva to očevidno kao istinito. Da li je istinito, tj. da li se sigurnost osniva na objektivnosti, to je pitanje, i na to pitanje ne možemo odgovoriti baš zato, jer se svaki pokušaj odgovora već oslanja na činjenicu čvrstog pristajanja, — a ta nam činjenica ne pruža garancije za istinitost.

Treći odgovor

vodi računa o skepticizmu; ne utoliko da uvažava njegove razloge za univerzalnu dvojbu, nego utoliko što hoće odbiti tvrdnju da se sposobnost za istinu može legitimirati samo na osnovu jedne činjenice, a to je sigurnost kod nekih sudova. Naprotiv, glasi odgovor proti skepticima: uzmimo činjenicu dvojbe, koju priznajete, pa ćete i po ovoj činjenici biti primorani priznati sposobnost za istinu. Nije, dakle, stanje sigurnosti kod mnogih sudova jedini izvor znanja da smo sposobni za istinu, nego je to znanje uključeno i u stanju dvojenja. To je, proti skepticima, objasnio već sv. Augustin. Tko dvoji, mora eo ipso priznati da egzistira (= »prvi fakat«). A kad to prizna, mora da prizna i »prvi princip« (kontradikcije): isto ne može biti i ujedno ne biti. Tko, napokon, to priznaje, mora priznati da smo sposobni razlikovati istinu od neistine. To su ukupno »prvobitne i osnovne tri istine«; jer su proti skepticima prve osigurane, a i svaka je druga istina na njima osigurana.

Taj odgovor zastupaju Balmes, Tongiorgi i još neki »dogmatičari«, s kojima se razilaze zastupnici prvog odgovora. Kako to razilaženje prikazuje Boyer?

Ima mnogo sudova kod kojih smo potpuno sigurni za njihovu istinu, jer su neposredno očevidni, pa zato ne treba tu sigurnost tek opravdavati na taj način, da ona bude predmet posebnog prosuđivanja (filozofske refleksije). Tu se jedni i drugi slažu, kaže Boyer. Ali Tongiorgi navodi tri sigurne istine, o kojima mora svaki čovjek izričito suditi ispred svakog drugog sigurnog suda. Boyer taj nazor otklanja, i veli da nije potrebno niti se tako dešava da bi ove tri istine izričito bile najprije spoznate. Dvije istine — princip kontradikcije i sposobnost za istinu — uključene su kao temelj u svakom sigurnom suđenju, a nije tako uključena istina vlastite egzistencije. Dakle ne izričito, nego uključeno se nalaze neke istine (napose sposobnost za istinu) u svakom suđenju.

Četvrti odgovor

daje Mercier i oni skolastici, koji kritiziraju Tongiorgijev »strogi dogmatizam«. Tako se tri protuskeptička nazora (koji zajednički čine »dogmatizam«) međusobno razilaze u tumačenju kojim hoće osigurati sposobnost za istinu. To im je osiguranje zajednički cilj u stavu proti skepticima, koji priznaju sigurne sudove, ali ne priznaju da bismo ikako mogli opravdati (u strogom ili u širem smislu dokazati) njihovu istinitost.

Mercier ističe da nije dovoljno pozivati se proti skepticima na sam fakat sigurnih sudova. Po njima samima ne može se oprav-

dati sposobnost za istinu, nego je potrebna filozofska (znanstvena) refleksija, tj. treba da prosuđujemo naše sigurne sudove ili da ispitamo njihov odnos prema stvarnosti (jer u tom je odnosu »istina«). Tek pomoću ove nove refleksije (osim prve, koju imamo već u svakom sigurnom suđenju) možemo ustanoviti sposobnost za istinu (= shvaćanje objektivnosti). Pri nastupu takve refleksije, prije nego je opravdana sposobnost za istinu, nalazimo se u stanju općenite negativne dvojbe.

Neosnovani su prigovori koje Mercier iznosi proti Tongiorgiu. Sa »trima istinama«, kaže Mercier, nije riješen pravi ili glavni noetički problem: o vrijednosti istine. Skeptici naime kažu da istina vrijedi samo s obzirom na (relate ad) čovjeka, a ne vrijedi apsolutno. Međutim, Mercier tu misli na relativne skeptike ili subjektiviste, i nitko ne poriče da je s njima glavna rasprava. Ali apsolutni skeptici ne priznaju nikoje istine i prije nego dođemo do rasprave o apsolutnoj (objektivnoj) vrijednosti istine, pa zato je na početku svakog raspravljanja potrebno razračunati sa takvim najradikalnijim skepticima. — Nadalje, Mercier ne priznaje da su vlastita egzistencija i sposobnost za istinu prvobitne istine. I tu je krivo shvatio Tongiorgia; jer niti Tongiorgi tvrdi da je vlastita egzistencija temelj idealnih istina i da je mjerilo za svaku istinu (kaošto princip kontradikcije), niti on govori o sposobnosti za apsolutnu istinu. Tongiorgi samo tvrdi proti skepticima, da su sve tri istine jednako sigurne, a tu sigurnost da mora priznati i sam skeptik, priznavajući jedino fakat dvojbe. Te su istine sigurne naravno, spontano (jer su neposredno očevidne), dakle su sigurne za svakog čovjeka i bez rasprave sa skepticima, ali u toj raspravi biva njihova istina opravdana. Neosnovan je, dakle, i Mercierov prigovor da Tongiorgi priznaje slijepo neke istine. (Ovu sam Mercierovu kritiku prikazao u »Općoj noetici« g. 1918.; isp. 2. izd. 1926. str. 71 sl.)

Šta nam je držati o Boyerovu stajalištu prema Tongiorgiu i Mercieru?

Boyer se opire negativnoj dvojbi; ne samo definitivnoj, nego i metodičkoj (Mercierovoj). Argumentacija je ova (188): ne može se dvojiti o sposobnosti za istinu, budući da je sigurnost o tome uključena u svakom sigurnom suđenju; ne može se reći da ne znamo ono, što je svakome poznato u neposredno poznatim istinama. Iz istoga je razloga nemoguća i metodička dvojba, kad je realna; ona također »zatvara put« k sposobnosti za istinu. To važi i za fiktivnu dvojbu. — Proti skepticima argumentira Boyer (198) tako, da (sa sv. Agustinom) pokazuje kako i negativna dvojba uključuje neke sigurne istine.

To je, dakle, dvostruka argumentacija proti negativnoj dvojbi. Obaputa hoće isto: opravdati sposobnost za istinu. Jedanput se poziva na fakat naravno sigurnih sudova, drugiput na fakat dvojenja. Najprije analizira prvi fakat, za tim drugi fakat. Jedna i druga

analiza jest po svome predmetu (jednom i drugom faktu) potpuno različita.

Prva analiza operira s pojmom istine, koji pronalazi u samoj sigurnosti kod neposredno očevidnog suđenja. Kod takvog, naime, suđenja svak znade da shvaća stvarnost, znade da se suđenje nalazi u skladu (»proporciji« 178) sa stvarnošću. Ali, pitamo: ako i pretpostavimo da to svak znade naravno, uključeno u suđenju, — zar je nemoguće s nekim razlogom o tome podvojiti? Zar je »proporcija« istinita baš tako neposrednom evidencijom kao i ona stvarnost o kojoj izričito sudimo? Šta znači »proporcija«? Može li taj pojam biti višeznačan? Zar on baš mora da znači ovisnost suđenja od stvarnosti, kako objektivisti kažu i dokazuju, — protivno subjektivistima, koji uče da je shvaćanje stvarnosti (= »proporcija«) motivirano u samoj sigurnosti? Može li se takova analiza staviti na početak noetike, kad još nismo doprli do spora o vrijednosti istine, nego stojimo pred dvojbom o samom faktu sposobnosti za istinu? Što više, zar ta analiza nije filozofski refleksna?

Druga analiza uzima u obzir fakat dvojbe, — premda je prijašnja analiza nastojala oboriti mogućnost toga fakta. Zar skeptici nakon prve analize ipak još nisu oboreni? Sad je polazište argumentacije sasvim drukčije: refleksija na fakat dvojbe. Dakle i opet filozofska refleksija, kojoj je predmet skeptikovo stanje dvojenja. Zar to nije ista analiza kojom se služio Tongiorgi? Ni skeptici ne poriču subjektivnih sigurnosti, ali u pitanju je objektivna sigurnost ili sadržajna nužnost suda. Ova je nužnost prvi kriterij istine, u sporu sa skepticima. (Kasnije, protiv subjektivistima, bit će u pitanju osnov te nužnosti.) Proti apsolutnim skepticima treba pokazati, da objektivna sigurnost (= istina) nije ovisna od subjektivnog stanja sigurnosti (= pristajanja uz istinu) — kako oni misle —, nego da su i kod stanja dvojbe uključene neke istine. To treba utvrditi proti skepticima, i pri tom pokazati da je uključena također sposobnost za objektivnu nužnost ili istinu (a kasnije, rekosmo, dolazi se do objektivističke definicije o istini). Po refleksiji na dvojbu legitimiraju se objektivne sigurnosti pred skepticima. Mi uzimamo njihovu dvojbu kao predmet refleksije. Ad hominem je ovako:

Vi skeptici priznajete, doduše, da smo mi svi sigurni ili da čvrsto pristajemo uz neke sudove kao nužne ili istinite, ali kažete da su oni istiniti baš zato što čvrsto pristajemo, — a to ne stoji, nego ima istinitih sudova i kad ne pristajemo, kaošto Vi skeptici. Da je $2 + 2 = 4$, da je cijelo veće nego dio, itd. — to su objektivno sigurni sudovi, nužni, istiniti, kaošto i Vi skeptici to priznajete, dočim uz te sudove čvrsto pristajete (= subjektivno ste sigurni). Ali Vi kažete da je nužnost tih sudova ukorjenjena u stanju pristajanja, tako da bez njega ne bi bilo nužnih (istinitih) sudova: nema nužnosti, koja ne bi ovisna bila od pristajanja. Barem treba da dvojimo, da li ima ikoje istine neovisno od nas subjekata koji pristajemo i ukoliko pristajemo. Znati ili tvrditi da su neke istine neovisne od

pristajanja, to bi samo onda bilo moguće kad bismo se postavili na stanje nepristajanja, — a polazeći s ovog stanja dvojbe (kažete nam Vi skeptici) ne može se ništa dokazati, i prema tome se ne dâ dokazati neovisnost istine od pristajućih subjekata. Treba dvojiti, kažete, da li smo sposobni za istinu, tj. da li možemo shvaćati nešto nužno po sebi, a ne tek po našem pristajanju. — A mi (dogmatici) uzimamo Vašu dvojbu kao predmet refleksije. Dokazati u strogom smislu ne možemo i ne trebamo, jer ćete reflektirajući na dvojbu (nepristajanje), dakle neovisno od pristajanja, priznati neke istine.

Tako odgovaramo mi dogmatičari, koji metodički priznajemo negativnu opću dvojbu, pa refleksijom na skeptikovo stanje dvojenja analitički pronalazimo (u tom stanju uključene) tri istine: kad dvojiš, egzistiraš; kad znaš da egzistiraš a ne da ne egzistiraš, uviđaš da isto ne može ujedno biti i ne biti; sposoban si dakle (po prvoj, empirijskoj, i drugoj, idealnoj nužnosti) razlikovati ono što je nužno ili istinito od neistine. To će reći: mi čvrsto pristajemo zbog objektivne nužnosti ili istine, a ne da je istina zbog našeg pristajanja.

Kako će im odgovoriti Boyer?

Sposobnost za istinu uključena je u neposredno sigurnim sudovima: nedvojbeno znamo da smo za istinu sposobni — i to znademo po tom što sudimo; jer kad sudimo, reflektiramo na sebe, a ta nam refleksija očituje proporciju s onim što je od suđenja neovisno (= stvarnost), a ta proporcija = istina.

Takav odgovor, držimo, nikako ne valja: ni sam po sebi, ni polemički proti skepticima.

Refleksija uključena u samom suđenju, nota bene ukoliko čvrsto pristajemo uz nešta, izriče samo to, da smo sebi toga svjesni ili da znademo za vlastito pristajanje uz neki nužni sud. To znadu svi ljudi, i skeptici; jer kad i oni toga ne bi znali, ne bi se ni moglo argumentirati proti njima pomoću spontane refleksije (kako čini Boyer). Kad to, dakle, i skeptici vrlo dobro znadu, očito je da ne povlače u dvojbu taj svjesni fakat. Za njih je u pitanju opstanak istine, — ne ukoliko je ona uključena u pristajanju (to je, naime, očito po neposrednoj refleksiji), nego ukoliko bi imala da bude od našeg pristanka nezavisna. I baš taj odnos nezavisnosti hoće Boyer da stavi u neposrednu refleksiju suđenja, — a to je krivo. Jer ta neovisnost nipošto nije izričito sadržana u sigurnim sudovima, a skeptici upravo idu za tim da istini oduzmu teren, zamijenivši sigurnost sa nesigurnošću, koja (misle skeptici) ne uključuje nikoje istine. Drugo je »biti sposoban pristajati uz istinu«, a drugo »biti sposoban za istinu neovisnu od pristajanja«. Ovo posljednje nije sadržano u svijesti da sigurno sudimo ili da pristajemo uz istinu. Boyer se dakle poziva na ono čega u toj svijesti nema. Kad bi bilo, znači da bi svaki čovjek, znajući da pristaje uz neku (neposredno očevidnu) istinu, eo ipso znao da je sposoban za istinu i kad ne bi

pristajao, tj. znao bi da istina nije plod njegova pristajanja. To pak može znati samo kad uzme u obzir nepristajanje, i kad s time u vezi dozna neku istinu, kod koje mora (neovisno od pristajanja) priznati i sposobnost. Boyer najprije ne priznaje mogućnost nepristajanja, a poslije argumentira na osnovu nepristajanja. Ne priznaje, rekosmo, zato što drži da je ona isključena po neposrednoj refleksiji, koju on tumači tako, da u nju stavlja neovisnost istine od pristajanja. U neposrednu, ne u filozofsku refleksiju: dok se prva ne obazire na nepristajanje (dvojbu) kao stanje jednog svjesnog »ja«, druga izlazi iz stanja pristanka; dok druga analitički pronalazi istine i sposobnost, pa na osnovu toga izvodi proti skepticima da je istina neovisna od pristanka, prva refleksija — po Boyeru — uključuje čak »proporciju«.

Kad bi i »proporcija« bila u toj refleksiji uključena, onda su oboreni ne samo skeptici, nego također idealisti, a Boyer počima s njima raspravljati nakon oborenog skepticizma (204), dokazujući da smo sposobni spoznati nešto distinktno od spoznavanja. A to »distinktno« je jamačno već pretpostavljeno kad istinu definiramo kao »proporciju«! Boyer, dakle, otklanja mogućnost općenite dvojbe (o sposobnosti za istinu) time da prvu refleksiju tumači kao znanje o istini, nota bene kao proporciji, a to znači da bi u toj refleksiji bila uključena već i objektivistička definicija istine. Sasvim je ispravno kad kaže da spor sa idealizmom ne smijemo konfundirati sa raspravom proti skepticima, ali tu konfuziju unosi sam Boyer, definirajući istinu kao proporciju već na prvom koraku noetike, kad je u pitanju opstanak istine, a ne njezina vrijednost.

Idealisti su također protivnici skepticizma, kaže Boyer, ali ne iz istog razloga kao Boyer, tj. ne s pozivom na neposrednu refleksiju koja da uključuje i »proporciju«, — jer u tome se idealisti razilaze baš od Boyera (i nas), da te proporcije ne priznaju; i to će biti posebno pitanje, nakon rasprave sa skepticima. Idealisti se od njih razilaze ukoliko priznaju sposobnost za istinu, — ali je pri tom još sasvim neodlučeno pitanje: šta znači istina? Drugo je opstanak istine, a drugo njezina vrijednost. Idealisti će se s nama složiti, proti skepticima, da i nepristajanje jamči za istinu: njezin je opstanak osiguran i s obzirom na skeptikovo stajalište. Istina je, reći će idealist, objektivna nužnost, ne samo subjektivna nužnost pristajanja. Na to možemo i mi pristati. Tu, na prvom koraku noetike, kad nam je stalo da sebi osiguramo poziciju proti skepticima, tj. kad nam je do toga stalo da opstanak sposobnosti za istinu istrgnemo iz pandža apsolutne skepse, dovoljno je da »istina« znači neovisnost suda od pristajućeg subjekta; dovoljno je da nam se prizna nužnost sama po sebi, a ne po svima ljudima ukoliko čvrsto pristaju. Mi smo zadovoljni da utvrdimo logičku sigurnost, a ne da nam sva sigurnost utone u »psihu« pristajućeg subjekta (kako bi htjeli skeptički psihologisti). S nama se u tome slažu idealisti; i oni priznaju logičku (objektivnu) sigurnost ili nužnost, a u tome je

karakter »istine«. Sudove smatramo istinitima ukoliko su sadržajno nužni.

Zašto su nužni? Na tom se pitanju razilazimo s idealistima, ili tačnije: sa logičkim (ne psihologističkim) subjektivistima. Pristajanje nije korjen nužnosti, kažu subjektivisti (proti apsolutnim skepticima), ali je nužnost uvjetovana suđenjem: nužnost je ovisna od sudećeg subjekta. Dakako, u tom slučaju ne znamo da li istina vrijedi apsolutno (objektivno) — kako uče objektivisti —, nego znamo samo toliko da vrijedi s obzirom (relate) na sudeći subjekt. U tom smislu kažemo za subjektiviste da su relativni skeptici. S njima otpočima fundamentalna problematika u noetici. Rezultat rasprave bit će naša objektivistička definicija istine kao »proporcije«; a Boyer drži da to već svaki čovjek znade po neposrednoj refleksiji, i prema tome da stoljećima raspravljamo o nečemu što svi znadu, i da se razilazimo u čemu se zapravo i ne bismo razilazili kad svi imamo neposrednu refleksiju. Ako se Boyer služi filozofskom refleksijom, onda ne smije napadati druge dogmatičare, i mora zaista dokazati da je istina = proporcija.

Vratimo se na početni tekst (178), da ga kritički analiziramo!

Po čemu je isključena mogućnost ne pristati — uz ono na što čvrsto pristajemo? Na to pitanje treba odgovoriti.

Skeptik odgovara: po čvrstom pristajanju; a stavimo li se na nepristajanje (= dvojbu), ne znamo da li je isključena mogućnost kod ičega što nam je sigurno.

Nije tako, odgovaramo mi svi dogmatičari, nego je ovako — i sad se razilazimo. Nije tako: jer i po stanju nepristajanja jest isključena mogućnost ne pristati na to da egzistira tko ne pristaje. Ovako odgovara Augustin, Tongiorgi i drugi. Donekle i Boyer, koji dvaput apelira na sigurnost egzistencije (177. i 198.), a pred tim na sigurnost nekih principa. Ali Boyer ide dalje u argumentaciji: analizira sigurnost i svijest (neposredno opažanje). Tko »pazi«, opaža da spoznaje »ono što je u stvari«: dakle shvaća da je sposoban shvaćati (apprehendit naturam cognoscitivam, apprehensivam, rei manifestativam). Argument je u tome, da svak po neposrednom opažanju (= svjesno) zna da »shvaća što je u stvari« (i eo ipso je za to sposoban). Ispred toga argumenta je ovaj: tko je siguran, eo ipso zna za istinu, a istina = proporcija (konformnost) znanja sa stvarnošću, a za tu proporciju može da zna samo ukoliko zna da je znanje po naravi određeno za tu proporciju ili da je sposobno za istinu. — Kako to znademo? Shvaćamo nešto o stvari (= simplex apprehensio), pa joj pridajemo što o njoj shvaćamo, tj. sudimo, a kod toga reflektiramo na pridavanje (suđenje) i znamo da odgovara shvaćenoj stvari (= da je istinito).

Sposobni smo za istinu, — to je rezultat. Trebalo je unapred reći šta se razumijeva pod »istinom«. To je ono o čemu smo sigurni. Boyer hoće da u analizi sigurnosti pronađe definiciju istine kao »proporcije«. Kako to? Već simplex apprehensio (prvi akt) znači

znanje o »stvari«, a suđenje (prediciranje, drugi akt) znači pronalaženje nečega u stvari: suđenje je dakle istinito kad odgovara onome što je u stvari. Sigurnost se osniva na istini. Sposobnost za sigurne sudove znači sposobnost za istinu.

Da je prema shvaćenoj stvari isključena mogućnost ne pristati na ono što je shvaćeno, — to će još uvijek rado priznati i skeptik, ali sad on kaže: je li isključena mogućnost ne pristati na nešto, ako ne *uzmemo u obzir sigurne sudove* kod kojih je sigurnost ovisna od shvaćenih stvari, — a pri tom još ne znamo da li shvaćamo stvari kako su po sebi (= neovisno od shvaćanja)? Dok toga ne znamo, ne možemo na temelju shvaćenih stvari reći da je isključena *mogućnost ne pristati uz ono na što* de facto *pristajemo*. Ostati nam je dakle kod mogućnosti općenitog nepristanka.

Nema te mogućnosti, odgovaramo mi koji se zadovoljujemo time da skeptika upozorimo na fakat nepristajanja, — koji isključuje mogućnost *nepristanka na* sud »nepristajući ja egzistiram«. To je isključenje empirički nužno; a u ovom je sudu uključen metafizički nužni sud (princip kontradikcije), i na temelju toga sposobnost za istinu kao nužnost. Boyer, naprotiv, ne pušta iz ruku spon*tano sigurno sudove, i u njima* hoće da skeptiku pokaže baš onu istinu koje on ne priznaje, tj. proporciju sa stvarima ukoliko su neovisne od shvaćanja. Ali, takve definicije o istini nije kadar ni Boyer da nađe u neposrednom opažanju niti u analizi sigurnosti o *onome što je od shvaćanja ovisno*.

Deplasirano je proti skepticima isticati da istinu shvaćamo također direktnim sudovima. Kad oni to priznaju, a ipak na sposobnost za istinu gledaju sa stajališta dvojbe, pa im dogmatičar dobaci da je to samo »riječima ili iluzorno«, jer da ih priznata premisa sili na priznanje te sposobnosti, — onda mogu skeptici s pravom uzvratiti da takvu konsekvenciju poriču. Došlo je do nesporazumka, i to krivnjom dogmatičara. Jer skeptici, doduše, priznaju da *svi ljudi shvaćaju neke istine i uz njih čvrsto pristaju, ali* za skeptike je sud istinit utoliko, što je njime isključena mogućnost protivnog suda kod jednog istog subjekta. Boyer naprosto mimoilazi ovo skeptikovo gledište, na koje ima skeptik pravo, dok nije *refleksno utvrđena narav istine*. Ako se u direktne sudove stavi neosporni fakat shvaćanja istine, ali se pri tom (kako Boyer čini) odredi već i samu narav istine — kao »podudaranja« s onim što se u stvari nalazi —, dakako da je time označen i razlog radi koga je isključena *mogućnost kontradiktornog* suda. Nemoguća je zbiljska dvojba o sposobnosti za istinu, nakon što je objektivna istinitost nekog suda već opravdana. Ali to treba u strogom smislu opravdati (dokazati), a nije kritički pretpostavljati objektivnu vrijednost istine kod *spontano sigurnih sudova*. Ako se tek dokazivanjem može utvrditi narav istine, potrebno je ispred toga osigurati objektivnu vrijednost logičkih principa za dokazivanje. Tu se otvara rasprava sa psihologizmom (psihomonizmom, subjektivističkim imanenti-

zmom). Protivno tome nazoru mi zastupamo objektivizam. Ali radikalni skeptik niti ne pristupa ikojem dokazivanju, smatra ga nemogućim, — jer dvoji o sposobnosti za istinu. Kad bi tvrdio da nikad nije nužno isključena protuslovna tvrdnja, samog bi sebe onemogućio. No on ne tvrdi, nego kaže: »treba se kod svake tvrdnje bojati da li nije i protuslovna tvrdnja moguća; treba u dvojbi ostati da li je nužno isključena suprotna tvrdnja, — tj. ne znamo da li je istina sigurna tako da bi mogla opstati i bez naše sigurnosti.« Pravo na opstanak noetike (= njezin predmet) osigurali smo kad proti skeptiku pokažemo da i fakat dvojbe uključuje priznanje principa kontradikcije i eo ipso priznanje sposobnosti za suđenje po njemu.

Premda su, naime, elementi (termini) neposredno očevidnih sudova svakome poznati, i eo ipso svak znade da je kod takvih sudova isključena mogućnost kontradiktornog suda, ipak je to u svakom slučaju isključeno samo ukoliko je isključena nesigurnost principa kontradikcije. Kad sudeći pristajemo na nešto (napr. cijelo je veće nego dio), to je pristajanje uvjetovano time da »nešto nije ništa«, i da »isto ne može biti i ujedno ne biti«. Je li taj princip kontradikcije siguran? Zar ne može ujedno biti i ne biti? »Biti« i »ne biti« (kao »da« i »ne«) za svakoga se isključuje: svi na to čvrsto pristajemo, znamo da je istina (to da se isključuje, a nije istina da se ne isključuje). Nije li dovoljno da skeptiku samo to spomenemo, i da uvidi neodrživost općenite skepse? Jest; — zašto ne? Dok se radi samo o tome da skeptik prizna ono po čemu istinu kod svakog sigurnog suda prepoznajemo, tj. da prizna princip kontradikcije, i to da ga prizna po nečemu čega i skeptik ne može ne priznati na osnovu vlastitog fakta dvojbe (bez obzira kako je došao do te dvojbe, dakle uzevši ju negativno i metodički), — postigosmo naš cilj: dovesti skeptika od fakta dvojbe do priznanja da smo sposobni za istinu. Dakako, za »istinu« ukoliko ona znači sklad sa principom kontradikcije, po kome kod pojedinih sigurnih sudova isključujemo mogućnost kontradiktornih sudova. Kad reflektiramo na (skeptikovu) dvojbu, pa u njoj nađemo objekt (a to je vlastita njegova egzistencija) o kome ni skeptik ne može nesigurno suditi, i po tome objektu ne može nesiguran biti ni o principu kontradikcije kao istinitom — ukoliko je po istom objektu isključena mogućnost da ujedno ne bi bio —, prisilili smo skeptika tom analitičkom refleksijom da prizna i sposobnost za istinu. To je »prvi uvjet« za priznanje »prve istine« na osnovu »prvog fakta«.

Boyer, prema tome, i ne shvaća ispravno Tongiorgia, kad misli da on navedena tri priznanja uzima kao »prvobitne i osnovne istine« u tom smislu, da ih mora svatko izričito spoznati prije nego može da bude o ičemu siguran. Prvobitne (primarne) su gledom na skeptika, a osnovne su za dalje raspravljanje o istini. Pronađene su obrazlaganjem ili dokazivanjem u širem smislu, tj. refleksnom analizom fakta dvojbe. Bez takve (filozofske) refleksije nije ni mo-

guće dobiti »teoretski i spekulativno valjanu« (185) sigurnost o sposobnosti za istinu. Ta se sigurnost nalazi, rekosmo, kod svakoga neposredno sigurnog suda, i to uključena u refleksiji koja prati svaki taj sud; utoliko može svaki čovjek (i bez filozofske refleksije) reći: »znam da je tako, kaošto sudim, znam da tako mora biti« (empirički ili metafizički). A ovo »tako« znači »istinu«: nije drukčije, i zato svak znade da je sposoban razlikovati istinu od neistine. Evo sad skeptika s pitanjem: »zašto je tako? — možda samo zato jer smo tako psihički determinirani; a kad bi to bilo, onda ne znamo da li je i neovisno od nas baš tako: razmišljajući, dakle, o tima našim svakodnevnim sigurnostima, dolazimo do dvojbe da li je sve to zaista tako, i možda uopće ništa nije tako da ne bi moglo i drukčije biti«. Ta je dvojba predmet refleksije, kojoj je cilj da po dvojbi obrazložimo ili teoretski (spekulativno) upoznamo sposobnost za istinu. Naravne (neposredne) sigurnosti nitko pri tom ne napušta, tj. ona ostaje iako ju uzmemo kao predmet dvojbe, jer tako dugo ostaje dok nema dostatnog razloga da ju izrično poričemo. (Toga Boyer nije razumio kod Jeannière-a; 185. nota 3.)

Budući da kod neposredno sigurnih sudova — koji izriču da »ovo ili ono jest tako« — ujedno znademo da »jest tako«, isključena je time dvojba o našoj sposobnosti za to znanje: pa zato takve sigurnosti ne trebamo i ne možemo filozofskom refleksijom (teoretski) utvrđivati ili opravdavati, kaže Boyer (181). To pako znademo na osnovu potpune refleksije kod direktnih sudova, a Mercier nije takve refleksije priznavao, i zato je zastupao negativnu dvojbu (189). Tko priznaje da znademo, ne može toga i ne priznavati (= dvojiti). Kad naknadno ipak ne bi priznavao, to znači da ne priznaje motive s kojima je već jedanput priznao da znamo.

Na ovo Boyerovo rezoniranje koncedirat ćemo, ponajprije, da fakat svakog sigurnog suđenja involvira sposobnost sigurnog suđenja. Kod sigurnog suđenja znamo da »jest tako«. Da li ovaj »jest tako« = istina? Ako da, sposobni smo za istinu. Dotuda nema nikoje dvojbe. Još ćemo nedvojbeno priznati i ovo: po onome (= predpredmetu suda) za što znamo da »jest tako«, ujedno znamo da je isključeno te ne bi bilo tako. I to, dakle, nije u pitanju. U pitanju je ovo: po čemu znamo da »jest tako«? Boyer odgovara: po refleksiji u samom suđenju. A to je isto kao da kaže: znamo da »jest tako« po tome što znamo da »jest tako«. Jer ta refleksija ne znači ni drugo ni više nego to, da smo sebi svjesni da nešto »jest tako« za naše suđenje. Ni »istina« nema nikojega drugog značenja nego da »jest tako«, — pa zato ni sposobnost za istinu ne znači ništa više. A puno više je kad se kaže (kao Boyer) da po istoj refleksiji »istina« znači »proporciju«: to je filozofski pojam, i zato nije uključen u refleksnom znanju direktnog suđenja. O tome se, dakle, može dvojiti da li ovaj »jest tako« = proporcija. Utoliko »jest tako«, kaže Boyer, ukoliko je proporcija, ali to kaže Boyer a ne kaže refleksija direktnog suđenja. Proporcija znači više nego čvrsto pristajati na

stvarnost (= jest tako), a samo se ovo pristajanje nalazi u refleksiji kad sudimo. Ako smo pripravni priznati da postoji pristajanje na stvarnost, moramo također priznati pravo na pitanje: da li po stvarnosti pristajemo ili po nama samima? Na to pitanje ne zna odgovoriti spontana refleksija. A »proporcija« je samo onda kad pristajemo po stvarnosti, ovisno od stvarnosti. O sposobnosti za takvu istinu možemo dvojiti unatoč sigurnih sudova. Ne samo da skeptik o tome dvoji, nego mora da dvoji i svaka kritika spoznaje. Skeptik drži da na ovu opravdanu dvojbu ne možemo odgovoriti. Zašto? Jer odgovoriti možemo ako smo sposobni za dokazivanje, a to smo sposobni samo onda, ako je princip kontradikcije istinit — unatoč tome što o njemu dvojimo. Ako mu priznamo spontano sigurnu istinitost, ali ju zatim uzmemo kao predmet dvojbe, ne preostaje nam, kaže skeptik, ništa više da tu dvojbu napustimo: ni o čemu nismo prisiljeni ne podvojiti, da ne bi moglo ujedno biti i ne biti. Jesmo; — tako počima naš odgovor, refleksijom na egzistenciju dvojbe i skeptika. Skeptik je, dakle, s razlozima došao do dvojbe o sigurnoj istini uopće: ne da ona ne bi postojala, i da mi toga ne bismo znali, nego ne znamo kojim pravom postoji. Drugo je ne priznavati dvojeći, a drugo poričući. Kad skeptik ne priznaje, to ne znači da on poriče motive spontanog pristajanja (= sigurnosti), nego ne zna da li su ti motivi neovisni od pristajanja: možda su ti motivi uvjetovani samim pristajanjem; možda »jest tako« po tome što pristajemo. Treba mu dakle reći da »jest tako« i u stanju nepristajanja.

Boyer drži (189) da pomoću filozofske refleksije ne možemo doći do teoretski valjane sigurnosti, jer da bi u beskrajnost išlo ovo navraćanje na direktni sud. Ali nije vidljivo po čemu se Boyer boji te beskrajnosti. Nitko ne poriče direktne sigurnosti i naravne refleksije. Boyer drži da pomoću naravne refleksije znamo za teoretsku valjanost te sigurnosti, tj. da znamo za narav razuma: da se konformira (proporcionira) onome što jest, — i zato da znamo za njegovu sposobnost istine. Tu se mi dogmatičari razilazimo! Jer skeptici dvoje baš o tome šta Boyer kaže. Mi doduše znamo, vele skeptici, da čvrsto pristajemo uz nešto, ali time još ne znamo da »pristajati = konformirati se«. Kad bi to znanje uključeno bilo u naravnoj refleksiji, ne bi nam trebalo noetike. A kad u dvojbi ne bi uključeno bilo ništa sigurno, ne bi noetika bila moguća; jer da prvu sigurnost dakaže, morala bi već za dokazivanje preťpostaviti nešto sigurno, i to bi išlo u beskrajnost. Ali u faktu dvojbe je (i bez dokazivanja) uključena sigurnost — ne samo pojedinačna (o vlastitoj egzistenciji), nego također sigurnost o kontradikciji i o sposobnosti da po kontradikciji sudimo. Obraniti te sigurnosti od skeptika ne možemo bez refleksije na fakat dvojbe i sve što je u njemu uključeno; a takva nam je filozofska refleksija potrebna i za dalnje istraživanje o vrijednosti sigurnih sudova. Po filozofskoj refleksiji postaju direktno sigurni sudovi »teoretski valjani«, — ako taj izraz uzmemo da znači opravdanje sigurnih sudova; a možemo reći da

su »teoretski valjani« i po naravnoj refleksiji, ako sad taj izraz uzmemo da znači nužnost onoga na što direktno pristajemo (a za takvu valjanost nitko i ne pita).

Mi se, dakle, metodički razilazimo s Boyerom, — i tako smo sretno izbjegli onima za koje Boyer kaže da imadu od njega »alium modum loquendi, vel minus strictum, vel quadam confusione obnubilatum« (191). Kad je govor o negativnoj dvojbi samo u tom smislu da je o njoj govor ili da ju »promatramo«, kaže Boyer, stvarno se od njega ne bismo razlikovali; a mi mu to rado vjerujemo — i stvarno se razlikujemo. Boyer nas priznaje »svojima« i kad bismo htjeli filozofsku refleksiju »precjenjivati« (extollere), a pri tom bismo dopuštali teoretski valjanu sigurnost na osnovu naravne refleksije; ali kad to zajednički i dopuštamo (u navedenom smislu), mi prema potrebi cijenimo filozofsku refleksiju, koju Boyer podcjenjuje, dok naravnu precjenjuje.

Kašto Boyer drži da se neki dogmatičari razilaze samo načinom izražavanja, mi bismo skloni bili da to pretpostavimo i kod Boyera, kad se on ne bi izričito protivio filozofskoj refleksiji kao sredstvu za osiguranje istinitih sudova proti skepticima. Jer i Boyer, jamačno, neće poreći da se služi filozofskom refleksijom kad hoće utvrditi razliku između spoznaje i njezinih predmeta (206 sl.). Poziva se izričito na svoje prijašnje stajalište, da kod direktnih sudova naravnom refleksijom shvaćamo narav razuma, tj. njegovu usklađenost (konformnost) sa stvarima. A da »stvar« nije isto što spoznaja (suđenje), niti da je od spoznaje nešto sačinjeno (confectum) argumentira Boyer (zar bez filozofske refleksije?!) time što se onda razum ne bi po naravi konformirao stvarima (208). Dakle ovako: po naravnoj refleksiji znamo za konformnost, i eo ipso znamo da su objekti neovisni od suđenja. Ali po čemu se ovaj kritički stav Boyerov proti idealistima razlikuje od prijašnjeg njegova stava proti skepticima? On sam u početku (204) naglasuje da idealiste treba suzbijati separatno, a ne »confuse cum scepticis«. Međutim priznaje (209) da baš idealističko nerazlikovanje između suđenja i njegovih objekata znači »instauratio scepticismi«. Poziva se na svijest (iopet, dakako, naravnu refleksiju) da je shvaćanje kontingentno i prolazno, dok se istine očituju kao apsolutno nužne, o našim aktima sasvim neovisne (prorsus independentes). Zar dakle nismo imali pravo rekavši da bi po Boyeru osnovni problem uvelike bio riješen već po naravnoj refleksiji?! Ako ne samo po njoj, nego i po filozofskoj refleksiji, onda se zaista u stvari ne bi ni Boyer s nama razilazio, ali on metodički hoće uporno da ostane kod naravne refleksije iako se bori proti skepticima kao i proti idealistima. Bilo bi komotno predbaciti nam, da mi bez filozofske refleksije moramo zabaciti razliku između kontingentnog suđenja i apsolutne nužnosti nekih sudova. Mi ju, naprotiv, bez filozofske refleksije niti tvrdimo niti zabacujemo, dok ju Boyer tvrdi, a skeptičko i idealističko stajalište ujedno zabacuje — sve zar bez filo-

zofske refleksije. Priznati kod spoznaje razliku između psihičke strane i logičke (objektivne), jest rezultat dokazivanja proti psihologističkim subjektivistima (a ne idealistima!), koji te razlike ne priznaju. Logički idealisti je priznaju — jer i za njih logička nužnost postoji neovisno od psihičkih zakona (koji su empirički, induktivni) —, ali oni ne priznaju neovisnost od bilo kojeg subjekta, resp. ne priznaju ovisnost bilo kojeg spoznavajućeg subjekta od objektivnog bitka (i zato su oni također subjektivisti). Tu ovisnost priznaju i dokazuju objektivisti. Rasprava s idealizmom sistematski slijedi nakon što je opravdan objektivistički nazor, onda kad je u pitanju izvansvjesna egzistencija objekata. Po tome je nacrtu (koji sam zastupao i na 1. tomističkom kongresu) sastavljena »Opća noetika« (1918. i 1926.), kao i »Temelji filozofije« (1934).

Čini se da je na Boyera najviše uplivao Tonquédec (La critique de la connaissance, 1929, 441 sl.). Evo kako s neobuzdanom fantazijom Tonquédec karikira (Mercierovo) stajalište univerzalne dvojbe: »Kad se čovjek s dvadeset ili četrdeset godina odjedamput dosjeti da mu se dešava kao djetetu koje se tek rodilo, koje ništa ne zna, koje po prviput otvara oči pred realnošću, umišljajući si da ne zna da li je može dokučiti: takav se čovjek sam sobom igra komedije.« Jer naš duh, kad pristupa noetici, nije »tabula rasa«; ni časa nije bez istine; ni časa ne stoji ispred sigurnosti koje bi mogle biti sasvim subjektivne — »a to znači bez objekta«. Gdje je Tonquédec pronašao te sigurnosti »bez objekta«? Zar kod Merciera? Premda ne usvajamo Mercierov stav prema Tongiorgiu, ipak savjesna kritika od nas traži da ga iskrivljeno ne prikazujemo. Na slijedećoj stranici (442) Tonquédec citira Merciera, koji priznaje fakat spontanih sigurnosti o mnogim istinama, i hoće da ispita da li ćemo u njima ostati ili ne: u naravi toga pitanja leži postulat univerzalne dvojbe. Pa kad netko priznaje makar spontano sigurne istine, kako mu se može reći da su »bez objekta«? Ili zar je Tonquédecu isto: »bez objekta« i »neovisno od subjekta«? Sudeći subjekt nije bez objekta, ali možda ni objekt nije nešto bez subjekta, pa ako zaista nije, ne možemo ostati u objektivno neovisnoj istini. Ovaj »možda« znači da stojimo pred pitanjem o apsolutnoj vrijednosti istine, a za rješavanje toga pitanja metodička je pretpostavka univerzalna dvojba. Dakle nije u pitanju da »ipak ima nešto (Eppure si muove).« Po Mercierovom bi stajalištu, tako si zamišlja Tonquédec, spontane očevidnosti morale »strpljivo čekati dok filozof dobrohotno nađe vremena da reflektira, i da se ozbiljno pita da li može, ne napustivši »znanstveni« stav, podijeliti im potvrdu i prolaznicu: ovaj pedantski opis jest karikatura onoga što se u realnosti dešava.« Tonquédec pri tom i ne misli, da je njegovo prikazivanje tog opisa — karikatura. Zaista je i Mercier znao (iako ne tako patetično!) da nas »očevidnost ščepa za vrat i ne dâ nam maha da se branimo«; ali da refleksija o njima »ne može diskutirati, nego ih samo konstatirati i registrirati«, — o tome nas Tonquédec nije uvjerio, usprkos toga da nam »neposredna očevidnost daje objekt«.

Ako je »i odviše očevidno« da nam ga daje, jamačno nije ta očevidnost sasvim mimoišla Merciera, i zato baš nije tako uvjerljivo da bi po toj očevidnosti nemoguća bila općenita dvojba. Tonquédec misli da Mercier i drugi »na previše kruti način separiraju spontanu i refleksnu sigurnost; oni ih ograđuju u izolirane pretince sa nebrojenim pregradama, te otvaraju saobraćajna vrata, vještačke prolaze, kad ustreba, po volji. Ali realnost ne prolazi takvim ormarima, ne prilagođuje se tome krutom shematizmu, tome kabinetskom nacrtu. Vrata se otvaraju sama; saobraćaj se odvija naravno; refleksna sigurnost nastavlja na neposrednu sigurnost.« A tko mu je rekao da ne nastavlja?! *Nisu li ti ormari nastali po nacrtu Tonquédecova kabineta?*

Teorija univerzalne dvojbe jest »loše promišljena (digérée), puna irealizma i površnih pogleda: u njoj su psihološka data netačno analizirana, deformirana, prikazana u krivom svjetlu, — a to je *moderni idealizam*«. Tonquédecov je rječnik prebujan, doduše, ali adekvatno izražava karakteristike baš u njegovu prikazivanju Merciera. Pogotovo je njegovo otkriće »modernog idealizma« kod Merciera — mal digérée.

Nema u životu razdoblja bez ikoje refleksije, kaže Tonquédec. Već dijete reflektira (dolazi do samosvijesti) instinktivno, spontano (ne hotimično). Shvaćajući objekt shvaćamo i sebe. »Samo što se u tom stanju oba elementa proniču: drugi, svijest, nije razvijen; nije glavni objekt pažnje.« Nakon toga možemo taj element raščistiti analizom koja je »vrlo laka, vrlo jednostavna, sasvim naravna«. Mi, dakle, posjedujemo »refleksne, kontrolirane sigurnosti prije nego smo razgovjetno shvatili i namjerno formirali plan za opću kritiku naših spoznaja«. — I toga mu nitko nije poricao; pa mjesto toga suvišnog dociranja bilo bi većma poželjno da nam je Tonquédec objasnio gdje, kada, zašto i kako otpočima refleksija u rješavanju noetičkih problema. Zar je rješavanje problema o vrijednosti istine zaista »vrlo laka, vrlo jednostavna, sasvim naravna analiza«? To bi stanovište bilo, držim, za skolastiku slaba preporuka.

Čak »naši autori ne mogu postaviti problema kako bi htjeli, da izričito ne pretpostave njegovo rješenje. Oni čine petitio principii i circulus vitiosus«. (Zar ništa više?!) A zašto to? Kad netko refleksno stavlja u sumnju vrijednost svake sigurnosti, kaže Tonquédec (446), uzima izričito u obzir apsolutni i neprijeporni ideal sigurnosti, jedan već stečeni pojam sigurnosti, koji smatra zajamčenim: znade koja se obilježja i koji uvjeti traže za znanstveno valjanu sigurnost, koja je korelativna s objektivnom istinom. Ali, u toj su »refleksnoj sigurnosti već uključeni svi elementi kritičke filozofije: pojam istine, realnost, objektivnost, itd.; kritička je filozofija dakle otpočela ispred označenoga joj početka.« Tako Tonquédec, pozivajući se na Rousseaux-a. No mi se još sjećamo da smo ove »elemente« našli uključene u Boyerovoj »potpunoj refleksiji«,

koju zastupa i Tonquédec; pa bismo zapravo tu bili u tragu za petitio principii i circulus vitiosus. Kod Merciera toga nema zato, jer pretpostaviti pojam o objektivnoj vrijednosti istine (ne o svjesnom faktu istine!) i dvojiti da li takva vrijednost postoji, ne znači drugo nego posaviti ju kao pitanje ili zadatak. Pretpostavljene su samo mogućnosti divergentnih odgovora ili rješenja; pa dok još ne znamo koje je pravo rješenje (nazor), zauzimamo stav dvojbe. Niti smo time zabacili spontano sigurne istine, niti smo pretpostavili ono za čim idemo. Proti subjektivistima idemo za tim (sa Mercierom) da osiguramo apsolutnu ili objektivnu vrijednost istine, tj. neovisnost od ikojeg subjekta; a pred tim hoćemo (sa Tongiorgiem i drugima) da analizom sumnje osiguramo proti skepticima sposobnost za istinu uopće.

Razlika je između Merciera i Tonquédeca i u tome, što je Mercier u metodi i argumentaciji više kritičan, a u polemičkoj terminologiji više odmjeren nego Tonquédec. Baš sa svojim 1. poglavljem (»o spoznaji uopće«) pokazuje Tonquédec kako ne valja otpočeti noetičko raspravljanje. Da spoznajni akt znači dohvatanje objektivnog bitka koji je od akta nezavisan, i to da je realni bitak, — takva teza zaista ne može biti na početku noetike; jer je to dekretirani pojam spoznaje, ako nije dokazan, a ispred dokazivanja pretpostavljen znači petitio principii. Može, uostalom, da bude stvar ukusa kad se za Descartesovu teoriju tvrdi da je »plus absurde encore que puérile«; ali ne odgovara zahtjevima objektivne kritike kad se to obrazlaže time, da ova teorija sebi imaginira »une connaissance privée d'objet« (22—23). Da ne bi spoznaja imala baš nikojeg objekta, takvog nazora nije mogao Tonquédec pronaći u ozbiljnoj literaturi, pa je borba proti njemu donkihotska (rekao bi možda Tonquédec). Šta znači problem »objekta«, razbira se u slijedećoj raspravi o »pojmu fenomena«. Tonquédec tu pronalazi razne »konfuzije«: fenomenisti uzimlju pojam spoznaje za apsolutnu spoznaju, pojam bitka za apsolutni bitak; istovetuju bitak i supstanciju, a spoznaji ostavljaju neku vrst akcidenta, itd. (24—25). Po jednoj »simetričkoj iluziji« (28) nastaju dvije zablude: istovetuje se akt spoznanja i konstruiranja u jednu, a u drugu se ruku konfundira fakat pojavljivanja sa proizvađanjem. Kant je »obe zablude amalgamirao«. Eto tako: »Les deux abus de pensée se font pendant«. Tonquédec nas olako uvjerava da su tu kontradikcije, igra s riječima, drski petitio principii (29—31). Na taj način je Tonquédec još brže gotov sa protivnicima nego Boyer, koji o istim stvarima dvaput muku muči (u Logici i Općoj metafizici, II. 210 sl.).



Ostavimo polemiku i pređimo na sistem!

Da opravda svoje pravo na opstanak, noetika će najprije osigurati svoj objekt naučnog istraživanja, a to je spoznaja (nóesis). Treba, dakako, da taj svoj objekt osigura proti onima koji ga ne

priznaju: koji poriču spoznaju ili sumnjaju u njezin opstanak. Započet ćemo dakle sa objašnjenjem spoznaje. Ukratko:

Spoznaja je u istinitom sudu; nije spoznao neku stvar, tko o njoj ne sudi istinito. Ukoliko je sud istinit? Odgovor se oslanja na psihologiju suđenja. Mi sudimo o nečemu; a to »nešto« kao da je metnuto pred suđenje, i zato kažemo da je predmet (objekt) ili stvar (u najširem značenju). To još nije čitav predmet suđenja; jer kad sudimo, o nečemu izričemo nešto, tj. predmet (stvar) određujemo s nečim. Predmet (kao subjekt suda, s) i određenje (kao predikat, p) zajedno se nalaze u sudu, sadržani su u sudu. Predmet (stvar) + određenje nazovimo stvarnost (Sachverhalt), pa ćemo reći da je stvarnost = objektivna određenost u sudu. Uvijek je, dakako, neki subjekt (S) koji sadržaj suda doživljuje. — Sadržaj (materija) suda još nije gotov sud. Stvarnost pridajemo predmetu, ili ju oduzimamo. Napr. za ovu stvarnost »čovjek + nerazuman« možemo reći da jest u predmetu ili da nije; stvarnost »zemlja« i »biti okrugao« možemo zemlji pridati ili oduzeti; o »zemlji i suncu« možemo priricati (predicirati) »kretanje oko sunca« ili tako da pridajemo tu stvarnost ili ju oduzimamo, itd. Kad će biti sud istinit? Kad pridajemo (odn. oduzimamo) kako u predmetu jest; kad se stvarnost u predmetu nalazi (opstoji). A kad u stvari nije kako joj pridajemo (ili oduzimamo), sud je neistinit. Kad znamo da je sud istinit, onda smo u stanju sigurnosti: čvrsto uza nj'pristajemo, bez dvojenja da stvarnost ne bi postojala u predmetu. Kad smo sigurni da istinito sudimo, imamo spoznaju. Napr. opažajući ovu stranicu, spoznajemo da je »ovo crno i ovo bijelo različno«; u predmetu »ovo crno i ovo bijelo« postoji njegova stvarnost »razlikuju se«, tj. u samom predmetu očituje se njegova stvarnost, odnošaj različnosti, i zato smo sigurni. Mi tu stvarnost shvaćamo u predmetu, a njezino je očitovanje (očevidnost) razlog da ju sa sigurnošću pridajemo predmetu. Mi dakle sudimo kad o nečemu nešto tvrdimo kao istinito; a ukoliko shvaćamo nešto sa sigurnošću da jest istina, ukoliko o nečemu (predmetu) znamo istinu, kažemo da »spoznajemo«. (Spoznaja je u sudovima, jer su oni u disjunkciji: *istiniti — neistiniti.*)

Ima mnogo takvih sudova kod kojih su ljudi sigurni da su istiniti. Neki su opažajni ili iskustveni sudovi (kašto je navedeni sud, i napr. »ovaj stol je četverouglast«), drugi su idealni, napr. 7 + 5 = 12. Ne pitaju se ljudi, na temelju čega su sigurni ili zašto su takvi sudovi istiniti, a ipak ne dvoje o njihovoj istinitosti. Kad ih doživljuju, o njihovoj su istini svjesni, tj. oni refleksno sude iako nije ta refleksija skopčana s jasnim obrazloženjem ili opravdanjem sigurnosti (istine). Takva je, dakle, sigurnost naravna, neznanstvena, za razliku od znanstvene, kritičke, refleksne s obrazloženjem.

»Nema sigurnosti.«

»Ima samo znanstvena (kritička) sigurnost.«

»Ne znamo da li je ima; treba ostati u dvojbi; da li smo sposobni za spoznaju.«

Ova tri stajališta mora noetičar najprije uočiti. Prvo je stajalište ekstremnog (pozitivnog) skeptika, koji sa sigurnošću poriče sigurnost. — Drugo stajalište (»kriticizma«) priznaje činjenicu sigurnosti kod pojedinih ljudi (= subjektivno), ali to je prividna sigurnost, koja može da bude dvojbena, jer nije obrazložena, pa zato i nije prava sigurnost. Takova je samo onda, kad znamo na temelju čega mora opstojati stvarnost. To »moranje« znači općenitu valjanost (važenje, vrijednost) suda, tj. za koji god spoznavajući subjekt (= »objektivno«). Općenitost i nužnost za svaki S jest obilježje istine, pa tek onda kad znamo na temelju čega su sudovi općeniti i nužni (znanstveno istiniti), postajemo sigurni. Samo dokazivanje vodi do prave sigurnosti. — Treće stajalište zastupaju oni skeptici, koji ne dopiru do sigurnosti, ostaju definitivno kod dvojbe, jer ne priznaju razlike između S i objekta (O), a to je temelj ili pretpostavka za istinu. Zapravo i oni priznaju da sudimo o nečemu ili da postoje objekti sudova, ali oni su psihička objektivacija, subjektivna konstrukcija, izraz doživljavanja, dakle nešto prividno, umišljeno. Kad ne bi predmeti bili isto što čini suđenja, moglo bi se reći da se sadržaj suda nalazi u predmetima i zato da je istinit, ali čim pretpostavimo da su istovetni čini suđenja sa predmetima, može da je nekom S istina što drugome nije. Protuslovlje važi samo za isti doživljujući subjekt, a ne za predmete ukoliko nisu isto sa doživljavanjem. Općenita je nesigurnost, dakle, rezultat psihološkog subjektivizma. Takav skeptik ne poriče da ima zaista takvih sudova (napr. $2 \times 2 = 4$; cijelo je veće nego dio; ovaj stol je četverouglast), kod kojih ne možemo suspendirati pristanak ili ne možemo dvojiti, i prema tome možemo (sposobni smo) sa sigurnošću spoznati, — ali kad uzmemo u obzir neke nedvojbene sudove koji ipak nijesu **istiniti (napr. da se sunce kreće nad zemljom)**, postaje nam spoznajna **sposobnost uopće dvojbena: možda se mišljenju samo pri**viđa *ili pričinja da je tako (= istinito) u objektivnoj stvarnosti*, a zapravo možda ničesa nema osim mišljenja (i ukupnog svjesnog doživljavanja). Definitivno zabaciti sposobnost za istinu nećemo, kažu ovi skeptici; ali zbiljska (realna) dvojba jest naša provizorna pozicija tako dugo dok nas taj fakat mišljenja (suđenja) i stanje dvojenja izvede u nešto objektivno, od mišljenja različno, a nedvojbeno istinito.

Što god ćemo ovim skepticima navesti kao dokaz da se predmeti razlikuju od suđenja ili da nisu s njime istovetni, oni će odbiti s uvijek jednakom izjavom, da je to učinak suđenqa, misaoni priviđaj, nešto nerazlično od samog mišljenja: nesigurno je da ima išta različno od mišljenja. Recite nam jednu objektivnu stvarnost, vape ovi skeptici, kod koje bi isključena bila svaka dvojba!

»Dvojeći — ja egzistiram«. To ćemo im reći. »Ja« nije isto što dvojenje, pa zato je »ja« i njegova stvarnost (»egzistencija«) objekt suda »ja egzistiram«. — Taj objekt je nešto, s čime je u protuslovlju (kontradikciji) »ne egzistira«. Princip kontradikcije istinit je, dakle, ukoliko sadržaje stvarnost koja postoji kao objektivna

stvarnost. — Sposobni smo, prema tome, za sigurnu istinu. — Sad možemo proti ovim skepticima i za druge predmete sudova utvrditi da su nešto drugo nego akt suđenja (napr. za ovo crno i ovo bijelo, za brojke itd.).

Treba upozoriti, da tek nakon ove diskusije počima rješavanje problema o apsolutnoj (objektivnoj) vrijednosti istine, kako ju zastupa objektivizam proti noetičkom subjektivizmu. Sad se pita: je li pridavanje (odn. oduzimanje) stvarnosti ovisno od S ili od O? Nakon što smo, naime, dokazali da O nije isto što S, ostaje otvoreno pitanje: da li se stvarnost nalazi u objektu (kod istinitog suda) po tome što je S od O ovisan, ili po tome što je O ovisan od S? Prema odgovoru na to pitanje dobit ćemo nove definicije o istini: objektivisti i subjektivisti će se razići, premda im je prvobitna definicija bila zajednička (»opstojanje stvarnosti u objektu). Ako je S ovisan od O, možemo za istinu reći da je adaequatio intellectus et rei. Ne samo da stvarnost (kao sadržaj suđenja) opstoji u O (= *nečemu što nije istovetno sa S), nego je O neovisan od S, i samo* zato možemo sad reći da sud »odgovara« objektivnoj stvarnosti, da je s njom usklađen ili konformiran. O ne samo da je = neistovetnost sa S, nego neovisnost, i zato je O mjerodavan za istinitost suda, i utoliko se sud po »sličnosti« podudara sa O. Subjektivisti će različito definirati istinu, ali će im zajednička biti opozicija proti neovisnosti O, tj. njima će O biti ovisan od S, — kako je ta suprotna stajališta i Kant označio u Predgovoru za Kritiku. Subjektivisti su relativni skeptici, i to univerzalni, za razliku od parcijalnih skeptika, kako možemo nazvati pozitiviste ili agnostike. Dok nam subjektivizam daje definiciju istine uopće, time da ju čini ovisnom od S, pozitivizam se zanima samo za neiskustvene (metafizičke) objekte, i o njima sumnja ili čak poriče mogućnost apsolutne istine.

I prije rasprave s njima dolaze u obzir idealisti, koji eventualno priznaju nešto neovisno od mišljenja, ali samo unutar svjesnih data (kaošto napr. Kant priznaje osjetna data), koja mišljenje »formira« i tako objekte konstruira. Proti njima treba dokazati izvansvjesnost (transcendentnost) pojmovnih objekata, najprije empiričkih, a onda i metafizičkih (to već proti pozitivistima). Ukupno se ovo raspravljanje nadovezuje na dokazivanje objektivizma, nakon što je proti skepticima utvrđena sposobnost za istinu (isp. »Temelji filozofije« 69 sl.).

Da, napokon, odstranimo svaku amfibologiju, objasnimo ponovno šta znači »objektivna stvarnost«; jer taj nam izraz služi kao temelj na prvom koraku noetike, proti skepticima, kao i na drugom, u obranu objektivizma proti subjektivizma. Uzmimo jedno donekle analogno objašnjenje: proti materijalistima treba najprije dokazati da psihičko (p) nije isto što materijalno (m); zatim da p nije ovisno od m, ili da može biti bez m; napokon da p egzistira bez m. Kod spoznaje imamo relaciju suđenja ili mišljenja (m) i predmeta (p):

proti skepticima treba reći da p nije isto što m; proti subjektivistima da je neovisno od m; a proti idealistima da egzistiraju p bez ikoje svijesti. To će reći: »objektivna stvarnost« znači (proti skepticima) opstanak nečega što nije mišljenje, i (proti subjektivistima) neovisnost od mišljenja. Premda skepticizam ne nastupa uvijek i izričito u obliku psihološkog subjektivizma, tj. u tezi koja predmete istovetuje s mišljenjem, ipak je to njihovo glavno uporište ili opravdanje. Jer kad nema razlike između mišljenja i onoga o čemu mislimo (= predmeta) — po njihovoj pretpostavci —, nema ni mogućnosti da znamo da li se u predmetu nalazi ono što mislimo. Skeptikov rječnik pozna samo dvije riječi »dvojeće mišljenje«, pa bi prestao biti skeptik tko bi priznao nedvojbenu razliku između mišljenja i predmeta; a kad tu razliku prizna, ujedno će priznati da se u predmetu očituje stvarnost ili da mišljenje izriče ono što opstoji u objektivnoj stvarnosti (= istinito). Sad »objektivno« još ne znači »neovisno od mišljenja«: u tom je značenju »objektivna stvarnost« predmet apsolutne istine ili ovisnosti mišljenja od predmeta. Proti skepticima definiramo istinu kao očitovanje stvarnosti u objektu, a proti subjektivistima kao očitovanje u neovisnom objektu.

Nikome ne poričemo pravo da u diskusiji sa skepticima otpočne i drukčije, napr. analizom fakta dvojbe: tko dvoji, taj misli da možda nije tako, tj. da možda nema ništa nedvojbeno (sigurno) da li je tako (= istinito), — dakle razlikuje između dvojbe i sigurnosti, istine i zablude, i eo ipso priznaje da smo sposobni bar nešto razlikovati i onda kad dvojimo. Osim toga, proti skeptiku možemo apelirati na njegovo neposredno (doživljajno) iskustvo ili svjesno stanje, u kome opaža ne samo svoje dvojenje nego i druge doživljaje (napr. bol), koji nedvojbeno egzistiraju. Već je otuda posve jasno, da je skepticizam na vlastitom terenu neodrživ; iz analize dvojenja i svijesti uopće proizlazi da »dvojba« nije prva i zadnja riječ, nego da ima nešto nedvojbeno. Čim bi skeptik spomenuo da je i to »nešto» tek po našem mišljenju »nešto«, tj. sve »o čemu« mislimo da je tek odraz mišljenja, i zato da postoji samo misaona stvarnost, a ne i objektivna (= neistovetna sa mišljenjem), — apeliramo opet na njegovo neposredno opažanje o vlastitom »ja« ukoliko »egzistira«. To je, dakle, prvi iskustveni sud. Pa kaošto se egzistentni ja, tako se i drugi opaženi predmeti po svojim stvarnostima očituju našem suđenju. Tu prviput nailazimo na »očitovanje ili očevidnost« kao kriterij objektivne stvarnosti i motiv sigurnosti; a »istina« po tome kriteriju znači: opstojanje misaonog sadržaja u objektu, koji nije istovetan s mišljenjem. To važi i za princip kontradikcije (»drugu istinu«). Kad ćemo pak dokazivati objektivizam, tj. neovisnost objektivne stvarnosti, iopet će očevidnost (evidencija) biti kriterij za istinu, koja će sad značiti: sklad ili podudaranje s predmetom (jer predmet normativno determinira mišljenje). Diskusija sa »trim istinama« nadovezuje se, dakle, na uvodnu analizu skeptikovog stajališta (= priznavanja dvojbe), tj.

ove »tri istine« ne isključuju i druge nedvojbene istine, samo što su ove tri u naročitom smislu prve i osnovne. Nije ni to potrebno da razliku između mišljenja i objekta utvrđujemo jedino pomoću jastvene svijesti (opažajne istine »ja egzistiram«), nego tu razliku možemo upoznati i po psihološkoj analizi misaone strukture. Ali ne smijemo u raspravi sa skepticima već pretpostavljati »stvari po sebi« tj. neovisnu objektivnost; ona je tek dalji zadatak noetičkog istraživanja. Proti skepticizmu smo osigurali noetici pravo na opstanak, ako pokažemo da smo sposobni za istinu koja znači očitovanje objektivne stvarnosti. Nama treba najprije »objekt«, a zatim »neovisnost objekta«, najprije samo od mišljenja, a onda i od svijesti. Tek na tom trećem stepenu dolazi u obzir Kantov fenomenalizam, koji ne priznaje istinu o »stvarima po sebi« ili o izvansvjesno realnoj objektivnosti. Zato ne možemo da noetiku izgrađujemo na pretpostavci realne izvansvjesne egzistencije. Dokazivati realnu vrijednost spoznaje postaje naš zadatak nakon što smo dokazali objektivizam: neovisnost objekata unutar svijesti (realnih i idealnih). Tu je tek pravo mjesto za objektivističku definiciju istine, tj. za našu sposobnost spoznati nešto u skladu s neovisnim objektima. U tom skladu sastoji apsolutna ili u punom smislu objektivna vrijednost istine.

(Svršit će se.)



Predmet apologetike.

Pogledi novijih teologa na apologetski problem.

Dr. Đuro Gračanin.

(Svršetak)

SOMMAIRE.

L'objet de l'apologétique. (Fin). Poursuivant son étude sur l'enseignement des théologiens récens dans cette question l'auteur discute les opinions d'un grand nombre de savants. Ce sont: I. Ottiger, A. Schill, F. Barac, S. Weber, Van Laak, F. Kreib, J. Pohle, A. Seitz, J. V. Bainvel, M. d'Herbigny, A. Michelitsch, Esser, Mausbach, Przywara, Tanquerey, X. M. Me Bachelet, L. Lercher, A. Gardeil, G. Rabeau, Reg. Garrigou-Lagrange, S. Zimmermann, J. M. Hervé, S. Tromp et d'autres. Comme conclusion il note: 1. le désaccord persistant et cependant moins grand qu'autrefois quant à l'objet matériel de l'apologétique; 2. l'accord quasi complet en ce qui concerne l'objet formel q u o d de cette science; 3. enfin les divergences moins notables quant à l'objet formel q u o, mais divergences qui quand même soulèvent nombre de questions intéressantes au sujet du développement de l'apologétique comme science.

7. Prilično odvojeno stajalište u pogledu apologetike odnosno fundamentalne teologije zastupa Ignatius Ottiger, S. I. On smatra prije svega potrebnim, da iz apologetike isključi mnoga pitanja, koja su gotovo svi apologetičari pred njim pertraktirali. To su naročito razni čisto filozofski problemi.[27] Tako u njegovom opsežnom djelu: »Theologia Fundamentalis« pitanje egzistencije Božije nije niti usput dotaknuto. Još manje on smatra apologetskim pitanja o neumrlosti duše, o slobodi volje i druga, koja je Gutberlet smatrao nada sve važnim.

Apologetika je po Ottigerovom shvaćanju teološka disciplina, onaj naime dio teologije, koji naučno brani i dokazuje bo-

---

[27] Ignatius Ottiger S. I., Theologia Fundamentalis, Friburgi Brisgoviae **1897** g. p. VI.

žansko porijeklo, autoritet kršćanske religije i njezine učiteljice: rimo-katoličke Crkve. Kao takva ona ima da bude priprava za proučavanje specijalne teologije, a napose dogmatike.[28]

O čemu će dakle apologetika raspravljati?

O istinitosti nadnaravne objave i o faktima, koja utvrđuju da se ta objava zaista nalazi u Crkvi katoličkoj.[29] Sva ostala pitanja, koja višemanje direktno ne tangiraju ove probleme imadu se udaljiti iz apologetike.

No kolikogod Ottiger zabacuje sve što smatra heterogenim obzirom na predmet apologetike, toliko pitanja, koja drži specifično apologetskim nastoji što temeljitije obraditi. Svoj traktat »De revelatione supernaturali« on je podijelio u dva velika otsjeka: »Revelationis theoria« i »Revelationis exsistentia«. U prvom, koji je daleko kraći, (ukupno nešto preko 300 strana), pisac raspravlja o pojmu i mogućnosti nadnaravne objave, o njezinoj potrebnosti i koristi, o mogućnosti upoznavanja objave putem čudesa, te konačno o proučavanju i prihvaćanju onoga što je Bog objavio. »Revelationis exsistentia« (koja obuhvaća oko 600 strana) počinje od Adama, zahvaća čitavu prvotnu objavu, zatim govori o objavi što ju je Bog dao Mojsiju, a nakon toga odmah prelazi na čisto kršćansku objavu, koju je Krist donio. Tu sad dolazi i do diskusije proroštava Starog Zavjeta, koja se odnose na Mesiju, da napokon pređe na samu Kristovu nauku i na širenje kršćanstva. Sve je to pertraktirano do u najmanje pojedinosti. Usput je obrađeno i pitanje ostalih religija, specijalno budizma i islama. Čitavo izlaganje i dokazivanje kruni završno poglavlje: Religio christiana universaliter per orbem praedicanda est.

Nakon ovoga dolazi, također kao dio fundamentalne teologije, apologetsko-dogmatski traktat De Ecclesia Christi, kome su posvećena čitava dva volumena.

Zanimljivo je ipak da ovaj tako opsežni i duboki inače autor svestranjije ne raspravlja o teoretskom i prethodnom pitanju predmeta apologetike, njezinoj naravi. On apologetiku smatra pripravom za proučavanje specijalne dogmatike pa i teologije uopće, ali ne drži da je ona temelj dogmatike. Zato neće da je naziva prolegomenima dogmatike ili općom dogmatikom. On je radije naziva općom ili fundamentalnom teologijom, jer da je time bolje izražen njezin odnošaj prema drugim teološkim disciplinama i da je tako opravdanije staviti u nju i traktat de Christi Ecclesia.[30]

---

[28] Ibid., pp. 2, 3, 9.
[29] Ibid. p. 7.
[30] Ibid. p. 13, 14.

8. »Lehrbuch der Apologetik« od A. Schilla, koju je kasnije preradio Oskar Witz naziva apologetiku naročitom filozofsko-teološkom disciplinom, koja ima zaseban predmet i vlastite principe. Ona je nauka, koja sa stajališta razuma istražuje i dokazuje predmet teoloških disciplina. To spada na nju, jer teološke nauke, kao i sve druge, same po sebi ne dokazuju svoga predmeta, nego to prepuštaju drugoj disciplini. Ako se teologija i dotakne pitanja svoga predmeta to je iznimno, zapravo per accidens.[31]

Po svom predmetu apologetika je od filozofskih i teoloških nauka bitno različita. Od filozofije se apologetika razlikuje po svom materijalnom predmetu, od teologije pak po svojim principima i svome formalnom predmetu.[32] Ona tako zauzimlje središnje, vlastito mjesto između filozofskih i teoloških disciplina. Ona je naravna filozofska nauka s teološkim ciljem. Stvarniji i točniji od naziva apologetika bio bi naziv fundamentalna teologija ili teološka nauka o principima; manje bi zgodno bilo ime opća dogmatika.[33]

Da međutim predmet apologetike točnije još odredimo potrebno je dobro uočiti šta se misli pod njezinim materijalnim a šta pod njezinim formalnim predmetom. Materijalni je predmet apologetike činjenica nadnaravne objave. Pomoću razumskih principa apologetika ima da ispita i provjeri činjenicu objave sasvim općenito. Prema tome materijalni predmet apologetike nijesu pojedinačne objave istine ili sam sadržaj objave kao takav. Na teologiju spada da te pojedinosti u svijetlu objave promatra i objašnjava. Kao što filozofija dokazuje opstanak Božji, ali ne zahvaća njegove nutarnje biti, tako apologetika dokazuje opstanak nadnaravne objave, ali ne zalazi u njezin tajanstveni sadržaj. Ona vodi do pred vrata hrama nadnaravnog života, ali sama ne ulazi u nj. Svaki pokušaj, da se ove granice ovako zacrtane između apologetike i dogmatike uklone vodit će opasnim zabludama: nijekanju razlike između naravnih i nadnaravnih znanosti, između vjere i znanosti. Pokušaj spajanja ili miješanja ovih dviju nauka, doveo bi do »dogmatske apologetike«, koja je isto tako neodrživa kao njezin »Seitenstück« — »apologetska dogmatika«.[34]

---

[31] Andreas Schill — Oskar Witz, Lehrbuch der Apologetik, Zweite Auflage **1903**, p. 2.

[32] Ibid.

[33] Ibid. p. 3.

[34] Ibid.

Činjenica dakle nadnaravne objave to je materijalni predmet apologetike. Ali ista je činjenica i predmet dogmatike. Ona je jedan članak vjere. Kako dakle da ono što je predmet vjere bude istodobno i predmet jedne naravne znanosti? Poteškoća nije velika. Predmet je dogmatike nadnaravna objava ukoliko je ona objekt i, istodobno, nutarnji motiv vjere. Predmet je apologetike činjenica nadnaravne objave ukoliko je samo izvana zasvjedočena te se samim razumom može upoznati. Kao što nam naime Bog daje, da saznamo za njegov opstanak po vidljivim učincima njegove svemoći u stvorenjima, tako nam je on zasvjedočio, da postoji nadnaravni red po vidljivim nadnaravnim učincima (čudesima). Po njima može čovjek saznati za činjenicu nadnaravne objave isto tako sigurno i očito kao što za opstanak Božiji saznaje po stvorenom svijetu. Pri tome međutim ostaje sadržaj objave iznutra neočit, ali postaje izvana očitim. On se naime pojavljuje kao očito dokazan i zbog toga kao očito vjerodostojan. Naročito dakle stajalište, s koga apologetika promatra objavu to je stajalište razumske vjerodostojnosti. To je objektivna vjerodostojnost objave (credibilitas = es ist vernünftig zu glauben), iz koje onda slijedi subjektivna dužnost vjerovanja (credentitas = ich bin verpflichtet zu glauben).[35]

Potpuni je predmet apologetike, prema tome, činjenica nadnaravne objave (Materialobjekt) ukoliko imade dokaznu vrijednost pred razumom i u koliko je razum može upoznati kao vjerodostojnu i vjeroobvezatnu (Formalobjekt).[36] Ovako koncipirana apologetika ima tri glavna dijela: To su: demonstratio religiosa, nauka o religijskim principima ili teorija o kreposti vjere, naime praeambulum fidei u užem smislu, (u širem smislu mogu se tu ubrojiti i motiva credibilitatis); zatim dolazi demonstratio christiana, koja dokazuje da postoji nadnaravna objava; i napokon demonstratio catholica dokazuje božanski osnutak Crkve kao posrednice objave.[37] Apologetika na ovaj način uzimlje razum i vodi ga prema izvorima vječnog života. Ipak, Bog jedini može mu taj život dati.[38]

9. Kod nas je najopsežnije o predmetu apologetike raspravljao g. Dr. Fran Barac u svojoj habilitacionoj studiji »O moder-

---

[35] Ibid. p. 4, 5.

[36] Ibid. p. 5. — Glede opravdanosti složenice »vjeroobvezatan« u hrvatskom jeziku v. Prof. Dr. T. Maretić, Gramatika i stilistika, drugo popravljeno izdanje, Zagreb 1931, pp. 328—340.

[37] Ibid. 13.

[38] Ibid. 14.

noj katoličkoj apologetici«.[39] Bit je apologetike prema ovoj raspravi u tom, da pozitivno opravda kršćanstvo kao natprirodnu religiju. Apologetika treba, da direktnim putem, znanstveno i sistematski, s čisto razumskog stajališta dokaže, da je kršćanstvo, onakovo kakvog ga naučava katolička vjera, doista od Boga objavljena i da je prema tome istinita i božanska.[40] To znači, da apologetika ide za tim, da utvrdi same razumske temelje vjere i da na osnovu filozofije i historijskih činjenica dokaže kako je božanska objava što je u katoličkoj Crkvi, dostojna vjere, te da smo je prema tome dužni akceptirati.[41]

Za razliku od autora koji su pledirali za to, da apologetika ostane sastavni dio dogmatike ili su pak, naprotiv, samo teoretski dokazivali da se treba od nje odijeliti, g. Barac najprije genetički obrazlaže kako je došlo do separacije između te dvije nauke. Sve do 18. stoljeća objava je bila priznavana i svi su se napadaji na vjeru kretali unutar objavljenih istina. Stoga je bilo dovoljno prigodom diskusije pozvati se na dobro utvrđene objavljenje činjenice. Od 18. a još više 19. stoljeća situacija se znatno izmjenila. Priličan dio naobraženih krugova zabacuje objavu, te principijelno otklanja svako dokazivanje zasnovano na njezinim temeljima.[42] Pred tim novonastalim stanjem dogmatika sa svojim principom pozitivne objave stoji potpuno nemoćna. Napadaju se naime sami njezini naučni temelji, sami principi na kojima ona počiva, a kako nijednoj nauci ne pripada da dokazuje svoja osnovna načega, dogmatika proti tim napadajima ne može ništa. Stari je naime skolastički aksiom: Nulla scientia probat per se existentiam sui

---

[39] Prof. Fran Barac, O modernoj katoličkoj apologetici. Habilitaciona studija. Požega **1907.** Napadana u ono doba kao da je zadahnuta modernističkim duhom, ona je, kad su se stišale strasti i uvažila riječ objektivne kritike, zadobila vrijednost i ugled koji joj pripada. Danas kad je vrijeme pregazilo svu onu zaglušnu viku, što ju je izvjesna kritika vodila proti ovoj knjizi lako je prosuditi koliko je namještenosti, ishitrenosti, a i nedosljednosti bilo u tim napadajima. I sam glavni pokretač tih napadaja izjavio je piscu, da su ga drugi njemu bili prikazali kao modernistu, te da žali što je do čitave te polemike došlo. To je njemu na čast! U svjetlu ovakovog priznanja svišno je i govoriti o aprioristično vođenoj kampanji. Treba znati da je g. Barac apologetsku svoju knjigu pisao **1905-6.** — u doba najvećeg apologetskog previranja i dakle najmanje godinu dana prije enciklike »Pascendi«. Zato danas svaki teološki naobražen čitatelj jasno vidi kako je pravo značenje studije g. Barca.

[40] Ibid. p. 13.

[41] Ibid. p. 13.

[42] Ibid. p. 16, 17.

subjecti, sed illum supponit notum aut secundum sensum aut secundud intellectum aut aliunde demonstratum.[43] To gospodin Barac ne veli ovim istim riječima, ali to očito pretpostavlja kad kaže da je besmisleno onome koji ne priznaje same objave pomoću objavljenih istina nešto dokazivati. On će uvijek moći reći: *ὕστερον πρότερον*![44]

Mora dakle da postoji zasebna, od dogmatike specifično različita nauka koja će braniti same temelje na kojima objava počiva.[45] Apologetika se dakle od dogmatike bitno razlikuje. Šta to znači? Prije svega, da se od nje razlikuje od nje po svojim subjektivnim principima (principium a quo). Dok u dogmatici djeluje vjera ili razum vjerom osvijetljen, u apologetici djeluje jedini razum. Ali te se dvije nauke razlikuju i po svojim objektivnim principima (principium ex quo) ili po svom izvoru odakle crpu svoju spoznaju. Dok dogmatika polazi od objave kakvu je na temelju sv. Pisma i Predaje čuva Crkva, apologetika polazi od opažanja i iskustva i logičnog umovanja. Konačno, dok je u dogmatici formalni princip (objectum formale quod seu quo) priznavanje dogmatskih istina Božje objave, formalni princip apologetskih istina je razumska očevidnost. Drugim riječima: dogmatika ide od principa vjere kao od svoje polazne točke, apologetika pak od principa protivuriječja, kaošto je to slučaj i kod svih čisto razumskih znanosti. U dogmatici vrijedi načelo: credo ut intelligam, u apologetici: intelligo ut credam. A kako se znanosti razlikuju među sobom po svom objektivnom spoznajnom principu i formalnom principu ili stajalištu s kojega promatraju predmet, očito je da su dogmatika i apologetika dvije različite znanosti.[46]

Materijalni predmeti ovih dviju znanosti dakako da se u mnogom podudaraju: i jedna i druga govore o objavi, sv. Pismu, usmenoj Predaji, Kristu, Crkvi. Ali ta identičnost materijalnog predmeta nije razlog da ih smatramo jednom naukom. I psihologija i anatomija i teologija raspravljaju o čovjeku no zato nećemo reći da su istovrsne znanosti.[47]

Sigurno, da je, uza sve ovo, dosta teško odrediti točne granice između apologetike i dogmatike, te ostalih nauka. Istina je,

---

[43] Zigliara, Propedeutica ad S. Theologiam seu Tractatus de Ordine supernaturali, p. 1. sq.

[44] Barac op. cit. 17.

[45] Ibid. p. 18.

[46] Ibid. p. 19, 20.

[47] Ibid. p. 47.

da je bitni dio apologetike, pravi njezin predmet: objava Božja i učiteljstvo Crkve. Ali uzevši u obzir da je apologetika znanost koju su izazvale moderne prilike, trebati će kod konačnog preciziranja predmeta apologetike osvrtati se i na praktične potrebe. Ne treba sve prepustiti filozofiji. Jer ako apologetika hoće da bude aktualna i od praktične vrijednosti treba svakako da obrađuje ona pitanja koja su danas od općeg interesa i značenja. Tako misle i drugi apologete: Gutberlet, Schell, Schanz, Hettinger, Schill, Reinhold, Egger.[48]

Prema tome, ma kako se materialiter predmet apologetike podudarao s općom ili temeljnom dogmatikom, ipak s formalne strane treba ih smatrati dvjema bitno distinktnim naukama.[49] Samo ime osnovna teologija bolje izriče značenje ove nauke nego sama riječ apologetika. Neki su se i odlučili za nju. Ipak mnogi, pa i g. Barac, vole izraz apologetika.

Apologetika je, da sve reknemo, obzirom na teologiju ono što je noetika obzirom na filozofiju. Kao što noetika svojom naukom o ljudskoj spoznaji uopće postavlja temelje filozofiji, tako apologetika udara znanstveno podnožje teologiji. U tom smislu ona je teološka noetika.[50]

Ali, iako različita od dogmatike, apologetika stoji s njom u vezi. Ona, uistinu, hoće da filozofskim principima dokaže egzistenciju nadprirodnog reda pa time stupa u red teoloških disciplina. No kako u biti ne prestaje biti filozofska disciplina, to je ona specifična nauka koja sačinjava prijelaz iz filozofije i teologije, između naravnog i nadnaravnog reda.[51] Apologetika je prema svemu ovome teološka disciplina koja čisto znanstvenim pomagalima dokazuje, da je katolička vjera doista istinita natprirodna objava Božja, i zato, da je ne samo razumno, nego i da je naša dužnost katolički vjerovati.[52]

10. Profesor apologetike u Freiburgu im Breisgau Simon Weber u svom djelu »Christliche Apologetik« polazi

---

[48] Ibid. p. 22.

[49] Ibid. p. 22, 24.

[50] Ibid. pp. 27—29.

[51] Ibid. p. 29, 30.

[52] Ibid. p. 33. U većoj ili manjoj vezi s ovom zadnjom pisane su kod nas mnoge rasprave, gdje je djelomično dotaknut i predmet apologetike. Kako međutim većina ovih rasprava, naročito od dr. Antuna Bauera, dr. Josipa Pazmana, gg. prof. dr. Josipa Marića, tangiraju prije svega glavni predmet debate: metodu apologetike, dok o predmetu apologetike obiter et per transenam govore, to za kasnije ostavljamo prikaz njihova naučavanja; kad naime bude govora o samoj metodi apologetike.

pri određivanju predmeta apologetike od samog izraza, koji znači opravdanje, obrana. Predmet dakle apologetike bit će ispravno izlaganje i opravdanje kršćanstva katoličke religije.[53] Ta obrana, kao što to uče i ostali autori, ima biti razumska. Apologetika ima da razumski dokazuje vjerodostojnost i obvezanost nadnaravne objave, koja je u katoličkoj Crkvi pohranjena. Kao takva ona je nužan sastavni dio teologije.[54] Što više, kaže pisac — i to je nova i smiona tvrdnja — bez temelja zasnovanih na apologetskim dokazima naučna teologija može postojati samo u smislu historičke i filozofske religijske nauke. Ona bi tako bila još uvijek jedna važna grana ljudskog znanja, ali ne bi imala prava da zahtijeva apsolutnu vrijednost za svoju inače sigurnu nauku. Razum bi tada mogao smatrati nadnaravnu objavu samo vjerojatnom.[55]

Teologiji je dakle potrebna apologetika kao baza. Ali apologetika je samostalna nauka, koja nije ni čisto filozofske ni dogmatske naravi. Ona vodi do predmeta dogmatike, ali ostaje izvan nje i zauzima prvo mjesto u sistemu teoloških disciplina.[56] U opsežnije izlaganje predmeta apologetike pisac ne zalazi.

11. Među autorima, koji su nastojali što više jasnoće unijeti u pitanje predmeta apologetike ističe se i profesor na gregorijanskoj univerzi u Rimu Hermann Van Laak. Raspravljajući u »Institutiones theologiae fundamentalis« o odnošaju dogmatike i fundamentalne teologije on veli: Dogmatika je, po priznanju svih, nauka o vjeri, tj. nauka o stvarima, koje je Bog objavio, ukoliko ih katolička Crkva predlaže i tumači. Prema tome dogmatika pretpostavlja kao već poznatu stvar, da je Bog govorio i da se ono, što je rekao u Crkvi nepogrješivo čuva. No kako obje te činjenice nisu po sebi poznate, potrebna je prije dogmatike, jedna nauka, koja će ih dokazati. Tu nauku, s mnogima, nazivamo fundamentalnom teologijom, zato što utvrđuje temelje ili načela teologije, iako ne fungira kao nutarnji dio njezin.[57] Jedini je cilj fundamentalne teologije privesti čovjeka spoznaji, da je Bog doista govorio i da katolička Crkva čuva ono što je on rekao.[58] Formalni prema tome predmet fundamentalne teologije bit će prije svega u tom, da se dokaže činjenicu da je Bog govorio.

---

[53] Simon Weber, Christliche Apologetik, Freiburg im Breisgau **1907.** p. 1.

[54] Ibid. p. 3.

[55] Ibid.

[56] Ibid. p. 10, 11.

[57] Hermann Van Laak S. I., Institutiones Theologiae Fundamentalis, Tractatus I. Romae, **1910**, pp. 12—14.

[58] Ibid. p. 6, 7.

Kako ćemo za ovu činjenicu moći doznati? Ne izravno od Boga, jer mi Boga ne vidimo, ni ne čujemo, nego preko stvorenja. Doznat ćemo dakle za tu činjenicu historičko-filozofskim putem. Historičkim, u koliko se radi o činjenici, filozofskim ukoliko tu činjenicu objave treba svesti na posljednji uzrok, a to je Bog. U drugom redu treba da fundamentalna teologija dokaže, da se ono što je Bog govorio nepogriješivo čuva u katoličkoj Crkvi. A to će opet dokazati na sličan način, naime historijsko-filozofskim putem.[59]

Fundamentalna teologija nije dio dogmatske teologije. Zašto? Zato, jer je formalni predmet dogmatske teologije istina ukoliko je upoznajemo, odnosno izvodimo iz riječi Božje, dok je formalni predmet fundamentalne teologije, istina ukoliko je upoznajemo iz načela stvorenoga poretka. Zbog toga fundamentalna teologija nije dio dogmatske teologije, »proinde illa non se habet ad hanc ut pars ad totum.«[60] Otud je očito, dodaje autor, da se naša nauka ne može tako s dogmatskom teologijom spojiti ili u jednu istu teološku knjigu staviti, kao da su to dva dijela jedne iste homogene cjeline. To su dvije discipline od kojih jedna bitno drugoj određena.[61]

Ali fundamentalna teologija ne izgleda ni dio filozofije. Filozofija promatra nužne biti stvari i to samo utoliko ukoliko se mogu dokazati iz stvorenih principa, a ne počinje svoju argumentaciju od nestvorenog principa, n. pr. Boga koji se objavio. To dapače vrijedi i za naravnu teologiju. Prema tome na filozofiju ne spada ono što se odnosi na nadnaravnu vjeru, pa zato ni ono, što sav svoj razlog ima u tom religijskom poretku. A to je slučaj fundamentalne teologije: ona zato postoji da utemelji opravdanost vjere.[62]

12. Kakvo iznenađenje, kad iza koga malog apologetskog djela, koje je razmjerno dosta pažnje posvetilo pitanju predmeta apologetike, uzmemo u ruke »Handbuch der Apologetik« od Dr. Filipa Kneiba, profesora apologetike u Würzburgu! On je apologetskim temama posvetio preko osamsto stranica, a da pri tom niti jednom riječju nije zašao u diskusiju pitanja samog predmeta apologetike. Kao da bi stvar bila potpuno likvidirana, i kao da sveopća saglasnost postoji među katoličkim učenjacima, on bez pravog uvoda, bez ikakvog objašnjavanja prelazi na kompoziciju svoga djela. Nikakvog opravdanja, nikakvog tumačenja, zašto i

---

[59] Ibid. p. 8, 9.

[60] Ibid. p. 10.

[61] Ibid. p. 11.

[62] Ibid. p. 12.

kako to, da je predmet tako shvaćen a ne drugačije. On jednostavno dijeli svoju knjigu na dva velika dijela: u prvom govori o temeljnim istinama naravne religije (Bog i duh); u drugom o ljudskom duhu i objavi (pojam objave), objava u Starom Zavjetu, Evanđelje, Krist, Crkva.[63]

I Dr. Joseph Pohle, nekoć profesor na univerzi u Breslavi, pišući »Lehrbuch der Dogmatik« u sedam knjiga, jedva da se u uvodu s nekoliko riječi dotakao predmeta apologetike. Usput zapravo, osvrćući se na mišljenja drugih, on kaže, da se dogmatika dijeli u dva dijela: opću i specijalnu. Opća se naziva sad apologetikom, sad opet fundamentalnom teologijom. U posljednje vrijeme, kaže on, počelo se u fundamentalnu teologiju unositi i takove predmete, koji bi jednako dobro svoje mjesto našli i u specijalnoj dogmatici, kao nauka o pravilu vjere, Crkvi, Papinstvu, odnošaju između vjere i razuma. Ta razumna praksa posve je shvatljiva. Kod nutarnje slobode naučnih sistema koji više sliče na zakonit ali nevezan rast biljke, nego na tvrdu i ukočenu formaciju kristala, ta pomičnost nesmije nikoga iznenaditi, diese Beweglichkeit darf niemanden überraschen![64]

Dr. A. Seitz, profesor apologetike na teološkom fakultetu u Münchenu, također je napisao prilično opsežno apologetsko djelo: »Natürliche Religionsbegründung. Eine grundlegende Apologetik«, ali ni on u njem ne raspravlja o pitanju predmeta apologetike.[65] Tek po rasporedaju gradiva vidi se kako on predmet apologetike shvaća. Čitava knjiga ima tri dijela. U prvom se govori o psihološkom temelju religije i iznose se razna mišljenja: Gefühlstheorie, Willenstheorie, Wahrnehmungstheorie i konačno pisac daje »Allseitiger Religionsbegriff«. U drugom dijelu traže se noetički temelji religije, pri čem se ujedno diskutiraju krivi filozofski nazori: kantizam, pozitivizam i agnosticizam. U trećem napokon dijelu govori se o historičkim temeljima religije. Obrazlažu se razni oblici religije, razne teorije o njima, i sve se svršava izlaganjem težnje za pravim Bogom. O kršćanstvu međutim ni govora nema. No isti autor ovo svoje mišljenje o predmetu apologetike nadopunjuje u članku pod naslovom »Apologetik«, što ga je napisao u Herderovom »Lexikon für Theologie und Kirche«. Tu on kaže da se predmet apologetike proteže na tri glavna područja: naravnu religiju, nadnaravnu objavu i nepogrešivo saopćenje jedne i druge po Crkvi koju je Bog ustanovio.[66]

---

[63] Dr. Philipp Kneib, Handbuch der Apologetik, Paderborn **1912.** passim.

[64] Joseph Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn, **1907.** p. 4, 6.

[65] Regensburg, **1914.**, passim.

13. J.-V. Bainvel, dugogodišnji, slavni profesor na bogoslovskom fakultetu katoličke univerze u Parizu ne spada među one koji zanemaruju diskusiju o predmetu apologetike. Njegovo djelo »De vera religione et apologetica«, pisano s velikim naučnim aparatom, iznosi o apologetici razrađeno mišljenje. Ne želeći međutim odveć duljiti ovu raspravu, iznijet ćemo samo glavnije momente njegovog poimanja apologetike.

Kao nauka apologetika ide za tim, da kritički ispita temelje na kojima počiva vjera, te da tako dokaže isključivu ispravnost katoličke religije.[67] No kako u tom svom naučnom zadatku apologetika dolazi u sukob sa mišljenjem suvremenih filozofa, ona mora, da se na njih osvrne i raščisti idejni teren na kome treba da utemelji svoje dokazivanje. Predmet će apologetike dakle bezuvjetno obuhvatiti i diskusiju raznih filozofskih sistema.[68]

Specifični je predmet apologetike (objectum quem per se et directe respicit) božanska objava u koliko je razumski vjerodostojna i u koliko nas kao takva obvezuje da je prihvatimo. Ali zbog prilika u kojem se apologetski problem odvija, potrebno je osvrtati se na istine koje su u najužoj vezi s tim glavnim predmetom apologetike (sine quibus ipsa christiana demonstratio vix aut ne vix quidem stare possit). Takve su istine: sposobnost razuma da spozna istinu u metafizičkom, moralnom i historičkom redu; opstanak Božji, sloboda i neumrlost duše pa i sve ostalo što je potrebno kao uvjet izgradnje bitnog dijela.[69]

Ovako shvaćena apologetika spada na formalni predmet teologije. Apologetika je dio opće teologije i to upravo onaj dio njezin o kome čitava zavisi, ako ne kao o temelju a ono barem kao o **uvjetu.** Ona pokazuje da teologija nije plod domišljatosti mašte, nego da se kreće u jednom posve stvarnom i istinskom redu.[70]

Apologetika ipak ni sama za se promatrana nije cjelina. Ona je tek obrambeni, negativni dio cjelokupne fundamentalne teologije koja u svom pozitivnom dijelu obuhvaća traktat »de vera religione«.[71]

---

[66] Dr. M. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche, erster Band 1930, c. 552.

[67] J. — V. Bainvel, De Vera Religione et Apologetica, Paris, 1914. p. 2.

[68] Ibid. pp. 23—53.

[69] Ibid. p. 58, 59.

[70] Ibid. p. 2, 3.

[71] Ibid. p. 31.

Tu se tek dokazuje ispravnost katoličke vjere i to u tri etape. Najprije se dokazuje iz naravi čovjekove (koji je animal religiosum) potreba vjere, potreba pozitivne objavljene vjere; u drugoj etapi dokazuje se da je kršćanska vjera prava i u trećoj napokon da je katolička Crkva čuvarica te prave, od Boga objavljene religije.[72]

14. Za vrijeme svjetskog rata naučni je rad u mnogim domenama, ako ne posve zamro, a ono prilično zastao. To nam objašnjava, barem dobrim dijelom, činjenicu, da je i diskusija o predmetu apologetike kroz te godine utihnula. Možda bi iz te šutnje tkogod mogao zaključiti da je stvar sišla s dnevnog reda. U zbilji nije tako. Pitanje predmeta apologetike ostaje i dalje aktuelno. Malo po svršetku rata izlazi knjiga Mihovila d'Herbigny-a »La Théologie du Révéle,[73] koja stvar ponovno diskutira.

Za d'Herbigny-a apologetika nije ni logički ni psihološki prva na putu vjerovanju. Ona pretpostavlja niz razumskih, filozofskih istina, ali i volju spremnu da se obrati objavljenoj istini. Prije apologetike postoji jedna predpriprava, koju se, ako se hoće, može nazvati »prethodnom apologetikom« ili kako neki kažu »Apologétique du seuil«. Ona je osobito u naše vrijeme potrebna. Treba duše pripraviti, učiniti ih da budu »dobre volje«. Jer šta bi koristilo propovijedati objavljenu religiju ljudima, koji kao Jaurès kažu: »svaka istina, koja ne dolazi od nas, laž je« i koji usred francuskog parlamenta dovikuje: »kad bi se Bog sam pojavio, vidljiv, pred masama, prva dužnost čovjeka bila bi da mu uskrati poslušnost.«[74] Računa dakle treba voditi o ovom mentalitetu i za ljude takvog mentaliteta pisati. Ali to još nije klasična, tradicionalna apologetika. Prava tek apologetika treba da odredi kojim je *načinom Bog govorio ljudima, koji su instrumenti božanske objave*, kako se može znati da je Bog doista govorio i kako se napokon prepoznaje Crkva, čuvarica riječi Božjih.[75] Oko rješavanja tih pitanja apologetika mora usredotočiti svu svoju pažnju.

Autor ipak ne razlaže detaljnije kako se taj predmet ima shvatiti, ni njegovu vezu s dogmatikom i teologijom uopće, nego nastoji više da pokaže psihološku povezanost apologetskog istraživanja i dokazivanja s činom vjere, koji napokon, kao nadnaravni dar Božiji, ima da uslijedi.[76]

---

[72] Ibid. pp. 143, 210.

[73] Paris, 1921.

[74] Ibid. p. 78.

[75] Ibid. pp. 71, 72 i 90.

15. Dr. Anton Michelitsch, profesor na univerzi u Grazu smatra da će predmet apologetike najzgodnije odrediti ako pođe od fakta kršćanske religije i katoličke Crkve. Da one postoje to je historijska činjenica. No kako ta činjenica nije po sebi očita, potrebno je stvar ispitati i proučiti. Pokaže li se ona istinitom, treba je braniti protiv neprijatelja i to je upravo zadaća apologetike.

Apologetika je dakle nauka koja istražuje i dokazuje da se kršćanska vjera podudara s razumom (scientia quae inquirit et probat fidei christianae obsequium rationi consentaneum esse).[77] Kako pak ova nauka polaže temelje kršćanskoj vjeri, dokazujući opstanak Božiji, neumrlost duše, čudesa Kristova, stoga se zove i fundamentalna teologija.[78] Pisac smatra oba imena jednako zgodnim, pa stoga i naziva svoje djelo: »Elementa apologeticae sive theologiae fundamentalis«. Ono obuhvaća — pisac posebno ne obrazlaže zašto — filozofiju religije ili traktat o religiji uopće, traktat o objavljenoj religiji, nauk o istinitosti kršćanske Crkve, konačno nauku o učiteljstvu Crkve ili pravilu vjere.

Promatrajući u pojedinostima ovu apologetiku vidimo, da su u njoj ne samo svi dokazi o existenciji Božijoj, nego i razlaganja o osebinama Božijim. Ona je dakle preuzela i neke čisto filozofske traktate, dok naprotiv, prema koncu, nalazi se, kako već rekosmo, traktat o učiteljstvu Crkve, koji je pretežno dogmatske naravi. Uza sve to pisac kaže, da apologetika nije filozofija a ni teologija u strogom smislu, nego samo »Propedeutica ad sacram theologiam« ili philosophia praeambula et pedagogia ad theologiam christianam«.[79]

16. »Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich gebildete«, koji su napisali nekoliki teolozi pod redakcijom G. Essera i Mausbacha,[80] postavlja se na stajalište slično Michelitschevom. Istina je, kaže u predgovoru Mausbach, da se apologetika kao karakteristična jedinstvena nauka ima ograničiti na to, da dokaže nadnaravnu objavu. Ipak po svojoj biti apologetika ne traži to ograničenje (ihrem Wesen nach fordert die Apologetik keineswegs diese Einschränkung). Što više, gdje se radi o poduci krugova

---

[76] Ibid. pp. 81, 114.

[77] Dr Antonius Michelitch, Elementa Apologeticae sive Theologiae fundamentalis. Editio secunda aucta. Graecii et Viennae, **1921.** p. 2.

[78] Ibid.

[79] Ibid.

[80] Erster Band. Fünfte neubearbeitete Auflage. Kempten **1923.**

metafizički manje naobraženih, važni razlozi govore proti njemu.[81] Zato kaže urednik, da će njihov rad početi s filozofskim istraživanjem, dokazati iz stvarnosti svijeta opstanak vrhovnog, osobnog Bića duhovne naravi. Iza toga će se ispitati, da li se s pojmom tako shvaćenog vrhovnog Bića slaže pojam nadnaravne objave. Tek nakon toga može se preći na činjenicu objave i sve što je s njom u vezi, da se konačno dođe do katoličke Crkve.[82]

Polemičko djelo, koje je izašlo iste godine kao i pređašnje, »Religionsbegründung« od Ericha Przyware ne sadržava, kako bi se možda prema naslovu moglo očekivati, ništa o predmetu apologetike.[82a]

17. Ad. Tanquerey u 21. izdanju svoje Dogmatike kaže, da je zadaća apologetike dokazati prije svega božansko porijeklo katoličke vjere. Ona je nauka o motivima, koji božansku objavu, što ju je Krist donio a Crkva predložila, čine vjerodostojnom i obvezatnom.[82b] Ona obuhvaća traktat o religiji uopće i traktat o objavljenoj religiji. U prvom dijelu autor najprije raspravlja i teoretski utvrđuje pojam religije. Zatim dokazuje potrebu religije na temelju historijskih, psiholoških i metafizičkih podataka. Pokazavši kako su postojeće religije nedovoljne, zaključuje da je potrebna objavljena religija. U čemu ona stoji? Da li je moguća, obvezatna — to su pitanja koja riješava drugi dio. Iza toga slijede kriterija božanske objave.[83] Traktat o Kristu božanskom poslaniku ili Kristovoj religiji, koji dolazi nakon svega spomenutog, zauzima posve novo i odijeljeno mjesto. Tu se najprije ispituju izvori kršćanske religije, naime knjige St. i N. Zavjeta. Zatim se dokazuje, da je poslanstvo Kristovo bilo pripravljeno propovijedanjem i proroštvima; da sáma uzvišenost nauke pokazuje njezino božansko porijeklo. To isto, napokon, historički potvrđuju razni drugi faktori: osoba Kristova, njezina svjedočanstva, proroštva i uskrsnuće.

U posljednjem se traktatu dokazuje, da je Krist ustanovio katoličku Crkvu. To da je Crkva trebala biti osnovana, tu misao nameće sam razum; no i bez obzira na tu sugestiju razuma historički je sigurno, da je nju Krist doista ustanovio. To potvrđuju i vanjski znakovi Crkve: njezino jedinstvo, neoborivost, svetost itd.

---

[81] Ibid. p. XIII, XIV.

[82] Ibid. pp. XIV—XX.

[82a] Freiburg im Breisgau 1923.

[82b] Ad. Tanquerey, Synopsis Theologiae Dogmaticae Fundamentalis, Editio 21. Parisiis — Tornaci — Romae 1925. p. 21, 22.

[83] Ibid. p. 65.

A sve to skupa nameće zaključak: izvan Crkve katoličke nema spasenja.[84]

Kao što se vidi, ovdje predmet apologetike nije s polazne svoje strane ograničen filozofskim dokazivanjem, da Bog postoji, nego jedino konstatacijom religioznih činjenica. Prividno to izgleda isto, u stvari nije. Apologeta ovdje ne nastupa kao metafizičar, nego kao istraživalac prirode, ljudske naravi i ljudskog društva. Kao takav on dolazi do zaključka, da je religija — naime priznavanje i štovanje Boga — univerzalni fakat, koji po sebi, ali samo implicite, jamči da Bog postoji. Ipak zbog svoje univerzalnosti on se ozbiljno nameće svakom čovjeku i traži od svakoga da ispita kako treba Boga štovati, nije li naime Bog sam šta o tome objavio.

18. Svoje vrste mjesto među studijama koje su raspravljale o predmetu apologetike zauzima članak X. M. Le Bacheleta S. I. u Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique: »Apologetique. Apologie«. To nije toliko načelno raspravljanje o apologetici koliko pokušaj da se proučavanjem povijesti apologetike pronađu glavne njezine značajke.

Polazeći dakle s toga stajališta pisac smatra da može razlikovati dvije vrste apologetike: apologetiku u širem i apologetiku u užem značenju. Prva obuhvaća sve što se odnosi na opravdanje i obranu religije bez određene materije i forme, druga naprotiv obuhvaća samo opravdanje temelja kršćanske religije: činjenicu objave. Ovu Le Bachelet naziva također klasičnom apologetikom i veli da se njezina specifičnost najbolje ističe vjerodostojnošću. Apologetika naime utvrđuje i opravdava vjerodostojnost kršćanske objave. Prema tome definicija apologetike glasi: apologetika je nauka kojoj je vlastiti predmet dokazati činjenicu božanske objave ukoliko je ona temelj prave vjere, ili još jednostavnije: nauka o vjerodostojnosti kršćanske i katoličke religije.

Ona obuhvaća dva dijela: jedan filozofski, drugi historijski. U filozofskom se dijelu pretpostavlja opstanak Božji i drugih razumski shvatljivih činjenica te se polazeći od njih dokazuje mogućnost, prikladnost, moralna nužnost itd. objave. U historijskom dijelu apologetika dokazuje da objava doista postoji. Nastojeći da točnije odredimo perdmet i područje apologetike, moramo, kaže pisac, paziti na to, da uzimamo u obzir, ne ono što indirektno i izdaleka, nego direktno samo vodi dokazu da je objava vjerodostojna. Praktičnu primjenu ovog principa pisac smatra vrlo laganom.[84a]

---

[84] Ibid. p. 174. 347.

[84a] Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique. Paris 1925. Art. Apologétique. Apologie, cc. 189—251.

19. Ludovicus Lercher, u svojim »Institutiones Theologiae Dogmaticae«[85] počinje tumačiti šta je predmet apologetike ili fundamentalne teologije polazeći od definicije katoličke vjere.

Katolička je vjera intelektualni pristanak, apsolutno siguran: obsequium rationi consentaneum. Taj pristanak ne bi bio razuman, kad onaj koji tvrdo vjeruje ne bi logički prije spoznao, da je Bog govorio i da je postavio katoličku Crkvu kao čuvaricu svojih riječi. Zato je upravo zadaća fundamentalne teologije da tu sigurnost, — koja je inače naravna svakom vjerniku, — naučno nedvojbenom učini. Subjekt ove nauke je činjenica ili opstanak božanske objave. O njoj naime ona uglavnom radi. Materijalni dakle predmet fundamentalne teologije jesu istine, kojima doznajemo za fakat objave: Krist je božanski poslanik, činio je čudesa, proricao je i t. d. Formalni pak predmet ili stajalište ove nauke je historička i filozofska demonstrabilnost fakta božanske objave. A kako se svaka nauka definira po svom materijalnom i formalnom predmetu to ćemo reći da je fundamentalna teologija nauka o činjenici božanske objave ukoliko se može doznati i dokazati historičkim i filozofskim razlozima.[86]

Što se tiče opsega samog gradiva, kaže Lercher, koga treba obraditi, autori se u tom znatno razilaze. Ništa u tom čudna nema, jer načela na koja se oslanja ova nauka jedna su dalja, a druga bliža. Među dalja, koja se nazivaju praeambula fidei spadaju na pr. istine, da postoji osobni Bog, stvoritelj svijeta; da postoji ljudska duša, neumrla i slobodna i t. d. Bliža pak načela odnose se na sam fakat objave, na pr. da je objava moguća, da ima čudesa i da ih možemo upoznati, da je povijest ličnosti i djela Kristovih vjerodostojna i sl. Neki autori posvećuju više pažnje daljim načelima, neki opet bližim, već prema cilju koga su si preduzeli. Učeni međutim pisac sam ne pokušava da naučno odredi šta bi ipak, stricto sensu, predmet apoolgetike morao obuhvatiti. On sam odlučuje se, bez posebno istaknute motivacije, za shvaćanje koje specifično filozofske probleme isključuje iz apologetike.[87]

20. Najmarkantnija valja studija o predmetu apologetike posljednih godina je ona, što je ju napisao A. Gardeil u već citiranom djelu »La Crédibilité et l'Apologétique«.[88] Markantna izgleda ne samo zbog svoje opsežnosti nego i stoga što ona s temelja čitavo pitanje podvrgava diskusiji. Utvrđeno je već, da

---

[85] Oeniponte **1927.** Volumen I.

[86] Ibid. p. I.

[87] Ibid. p. VI.

[88] Paris **1928.**

je apologetika nauka koja razumskim putem hoće da opravda vjersku ili dogmatsku istinu; problem je na koji način ona to može. Pod kojim je naime izgledom dogma — stvar potpuno nadrazumska — pristupačna razumu? Jedino pod izgledom vjerodostojnosti; ukoliko je naime dostojna da je vjerujemo.

Postavljajući se na stajalište vjerodostojnosti apologetika postaje nauka specifično distinktna i kao takva sposobna da točno bude definirana. Prema tome apologetika ima da bude suma o vjerodostojnosti katoličkih dogmi ili je uopće neće biti. Program apologetike tako koncipiran može se resumirati ovim riječima sv. Pavla: omnia mihi licent, sed non omnia expediunt; omnia mihi licent, sed ego sub nullius redigar potestate (I Cor., VI, 12).[89]

Na temelju univerzalnosti ovog formalnog predmeta postavljamo osnovni uvjet naučnog apologetskog rada i kažemo: sve što vodi dokazu, da je Bog govorio, te da je prema tome dogma vjerodostojna, spada u apologetiku. I to, smjesta, opravdava aneksionističke i enciklopedističke značajke apologetike.

Ali nije oportuno da se sve uvlači u apologetiku: apologetika mora izabrati od sveg tog materijala ono, što doista odgovara njezinoj svrsi. Sve što, direktno ili indirektno, ne ide za tim da uspostavi svjedočanstvo o objavi Božjoj mora nemilosrdno biti uklonjeno, kao neprikladno i nekorisno, pa ma kako inače u sebi bilo vrijedno.[90]

Prema tome sve razumske nauke: historija, filozofija, egzegeza, sociologija, sve ljudsko znanje, jednom riječju, potčinjeno je apologetici, ako može služiti utvrđivanju vjerodostojnosti (toutes les connaissances humaines sont tributaires de l'Apologétique du moment qu'elles peuvent servir à établir la crédibilité) Time je ujedno rečeno, da apologetika prema svima ovim naukama ima sačuvati samostalnost i služiti se njima kao instrumentima, pazeći dobro da naučna radoznalost ne nadomjesti apologetiku i tako zavlada čitavim njezinim područjem.[91]

Kolike bi enormne apologetike postale i odveć jednostavne, kad bi vodile računa o ovim dvijema granicama apologetske slobode! A ipak postavljanje ovih granica rigorozno se zahtijeva od nauke, koja hoće da bude jedna i jedinstvena, i koja traži autonomiju uzimljući jedan određeni formalni predmet, koji njoj samoj posve pripada. »Est enim in unaquaque scientia vitiosum ut moretur in his quae sunt extra scientiam«, kaže sv. Toma.[92]

---

[89] Ibid. pp. 210—212.
[90] Ibid. p. 212, 213.
[91] Ibid. p. 213.
[92] S. Thomas, In libr. Ethic. l. I, lect. XI. Ibid. p. 214, nota.

Tko da nam napokon dadne apologetski smisao?

Ne ulazeći, kaže pisac, u propisnu kritiku apologetike onakve kakva postoji, neće ipak nekorisno biti vidjeti kakva apologetika mora biti obzirom na glavnije puteve kojima se dosad išlo. Puteve naročito, koji su se udomaćili kod teologa rutinom, izvjesnim predrasudama teoloških škola, rezigniranom pasivnošću učitelja i učenika i koji su stvorili konfuziju koja izgleda upravo nepopravljivom.[93]

Prije svega, šta će u apologetici traktat de vera religione? Da je Bailly nazvao tako svoju apologetiku, koju je publicirao pod konac 18. stoljeća i da je taj naziv postao slavnim po francuskim sjemeništima, zar je to razlog da se uza nj uvijek vežemo? Ovaj naslov odgovara na pitanje, kako se ono postavljalo u doba deista i pristaša naravne vjere. Uzimalo se, kao polaznu točku ono, što su oni dopuštali: religiju, i išlo se za tim, da ih se dovede k pravoj religiji. To je bio suvremen naslov. Danas nema smisla. Apologetika nema da se bavi religijom kao takovom, t. j. štovanjem Boga pomoću svih vanjskih i nutarnjih sredstava, među kojima se — kao jedan od njih — nalazi i vjera u božansko naučavanje. Ona ima samo da dokaže mogućnost, potrebnost, opstanak tog naučavanja, iz koga neposredno proizlazi vjerodostojnost katoličke vjere, što je za nju — jedino pitanje. Smjesta sve teze o naravnoj vjeri, o dužnosti iskazivanja kulta Bogu molitvom, žrtvama itd. sva ta prolegomena kojima je stara apologetika otešćavala svoje dokazivanje, iščezavaju i odlaze u specijalnu teologiju — mjesto, koga nikad nisu smjele ostaviti.[94]

To isto vrijedi za dokazivanje božanstva Isusa Krista. Ne radi se u apologetici toliko o tome da se dokaže božansko biće Isusovo, koliko božansko njegovo pravo da naučava. A da se ovo posljednje dokaže, dovoljno je strogo govoreći dokazati njegov mesijski karakter ili jednostavno utvrditi, da je on glasnik Božiji. Čim je to sigurno, evanđeoska nauka postaje vjerodostojna, a to je upravo vlastiti cilj apologetike. Bilo bi dapače direktnije, ne zaustavljajući se na vjerodostojnosti evanđeoskih podataka, koncentrirati dokazivanje na onaj dio tih podataka, koji se odnose na punomoć što je ju Krist dao svojoj Crkvi. Tako bi se došlo do totalne vjerodostojnosti katoličke dogme, ne samo dogme kakva se pojavljuje u Evanđelju, nego dogme sa svim autoriziranim determinacijama koje su joj kasnije dodane. Koliko bi se s ovom, donekle minimističkom, metodom izbjeglo teškoća, što ih podižu moderne teorije o historičnosti izvjesnih do-

[93] Ibid.

[94] Ibid. p. 216.

kumenata i o smislu nekih tekstova potrebnih staroj apologetici! Ne radi se o tom, da se učine koncesije u pogledu cjelovitosti sv. Pisma, — *ono je za nas čitavo izvan dvojbe,* — *nego radi se o tom,* da se čisto apologetska diskusija svede na što manji teren i tako odmah bliže pomakne prema cilju.[95]

Još suvišniji izgleda u apologetici traktat o Crkvi. Pisac ne poriče nikome pravo da piše traktat o Crkvi u apologetskoj formi; ali to je, kaže on, apologija Crkve, a ne apologetika! Apologetika je — i to se ne može dosta naglasiti — dokazivanje o vjerodostojnosti katoličke dogme uopće, a ne partikularne jedne dogme. Da uspostavljanje božanskog učiteljstva Crkve slijedi iz božanskog naučavanja Kristova, to se podudara s idejom i planom apologetike. Zato će u apologetici trebati dokazati, da je Krist to učiteljstvo uspostavio; trebat će otkriti značajke Crkve, kojoj pripada to učiteljstvo; verificirati, da li te značajke postoje ili ne postoje kod današnjih crkvenih oblika kršćanstva; da se tako napokon dođe, po razlikovanju prave Crkve, do božanskog učiteljstva o kome se radi. Ali zato ne treba s djelomično snažnim, a djelomično nedovoljnim dokazima, što ih pružaju dokumenti o počecima kršćanstva, započeti čitav traktat o Crkvi, hijerarhiji, papinom primatu pa čak i o autoritetu rimskih kongregacija! To tu ne spada. Traktat o Crkvi je teološki traktat.[96]

Kakva još čudnija ideja nadovezati traktat o teološkim mjestima na apologetiku! U toj stvari najbolji među suvremenim tomistima nemaju sebi šta da prigovore. Drugi su za to odgovorni. Bez sumnje, s izvjesnog stajališta, ovaj traktat zavisi o traktatu o Crkvi. Crkva njih čuva, brani i tumači. Ona je za njih odlučni kriterij. I to bi, dakako, bilo dovoljno, da se, — ako se hoće, — stavi teološka mjesta o učiteljstvu Crkve na čelo traktata o teološkim mjestima. Ali to ne sprečava da Tradicija i Sveto Pismo ostanu temeljna teološka mjesta. Crkva samo nepogriješivo odlučuje što sadržava Tradicija i Sveto Pismo. Logički nauka o Crkvi dolazi iza Tradicije i Sv. Pisma. Ako teološka mjesta počnu s teološkim mjestom o Crkvi, to će biti samo s razloga praktičnosti i komotnosti. Ali ono, što se ne može učiniti a da se ne ide proti vlastitim značajkama teoloških mjesta, to je, da se njihov autoritet zasnuje na autoritetu učiteljstva Crkve ukoliko taj autoritet proizlazi iz razumskih dokaza apologetike. To bi značilo sniziti vrijednost teoloških mjesta, koja kao temelj teologije, moraju potpuno u vjeri započinjati. Između njih i konca apologetskog traktata o Crkvi nadošao je potpuni i konačni pristanak uz katoličku vjeru, i s njime se je apologetika svršila. Između apologetike i teolo-

---

[95] Ibid. *pp. 216, 218.*

gije postoji s naučnog stajališta diskontinuitet. U intervalu nadolazi psihološki čin, slobodan i nadnaravan, čin je vjerovanja, i taj definitivno zaključuje ciklus priprava za vjeru, što ih pruža apologetika. Teologija započinje **ne s apologetskim konkluzijama, nego s vjerom,** »procedit ex principiis fidei«.[97]

Oduzevši apologetici teološka mjesta, tim samim niječemo da bi ona bila fundamentalna teologija. Sigurno, kao razumska disciplina apologetika ne može biti temelj teologije. Temelj teologije je »argumentum ex auctoritate« (I, q. I. a. 8, ad 2). Objava sadržana u Tradiciji i Sv. Pismu. Ne samo da apologetika nije temelj teologije nego se ne može reći, kao što hoće Kleutgen, da je ona njezin nužan uvjet. Za apologetiku se može reći da je nužan uvjet **vjere,** što je sasvim druga stvar. Ali čim vjera započne, apologetika je svršila svoje djelo: s teologijom mi ulazimo u novo područje, koje ne zavisi o apologetici, nego o božanskom svijetlu. Ako je apologetika uvod u vjeru, strogo govoreći ona nije uvod u teologiju.[98]

Je li apologetika opća teologija? Niti to nije. Ona je razumska disciplina, a nazovemo li je i teologijom, to će biti utoliko ukoliko je teologija adoptira, proširivši i na nju svoje područje. Ona nije ni teološka logika ni nadnaravna logika. Logika je nauka o formalnim pravilima mišljenja, pa ako kakva specijalna logika može promatrati određeni materijal, to nije direktno. Apologetika nije logika, nego primjena logike.[99]

Svršavajući ovu »pars destruens« našeg rada, zaključuje Gardeil, moramo se ispričati da smo se suprostavili tolikim uglednim apologetičarima. Na to nas je prisilio očajan nered ideja u pitanju predmeta apologetike. Nećemo da se i dalje mogne reći, da je nauka koja razumski opravdava vjeru u stanju formiranja, barem u koliko se tiče njezinog predmeta i njezine metode. Tä to bi značilo ništa drugo nego priznavati da čovjek nezna šta radi! Za nas je riješenje jasno. Tradicionalna teologija ostavlja razumu jedan izgled objavljene istine, koji upravo odgovara univerzalističkom stavu apologetike, naime izgled vjerodostojnosti. To je točan predmet apologetike, usprkos njegovoj općenitosti. On je određen za apologetiku, neka se njega ona drži, nek na nj koncentrira svoje napore

[96] Ibid. pp. 218, 220.

[97] Ibid. p. 221, 222.

[98] Ibid. pp. 222—224.

[99] Ibid. p. 226.

i nek se otrese razglabanja koje nije usmjereno tome predmetu. Uz taj uvjet ona će moći poprimiti ugled u naučnim krugovima, koji prije svega — i to posve opravdano — traže od nauke, da odredi šta je i čime se točno bavi. Koga ne zadovoljava naše riješenje, neka izvoli dati drugo, bolje. Hoćemo samo svijetla i zato kažemo s Mabillonom: Naša je pobjeda u tom, da nas istina pobjedi.[100]

21. Iza ovakove sjajne i rigorozne rasprave o predmetu apologetike čovjek se vrlo čudit mora, da u nekim apologetskim djelima — pisanim kasnije — nije došlo do veće jasnoće. Ne zalazeći zasad principijelno u kritiku ma čijeg mišljenja, zadovoljit ćemo se time da u ovom otsjeku samo jedno navedemo. Gaston Rabeau, u god. 1930., piše: apologetika ima ove značajke: 1. Ona zasniva svoje argumente na vjeri već posjedovanoj i analiziranoj (sic). 2. Ona prima svoj oblik od intelektualne strukture društvene misli Crkve (?). 3. Stvarno ona resumira propovijedanje Crkve donoseći dokaze o evanđeoskoj istini. 4. Ona zavisi od katoličke teologije (?). Ona je njezina defenzivna funkcija. Prema tome ona pretpostavlja principe teologije (?). Teologu pripada zadaća da objašnjava pojmove, što ih vjera pruža i na koje se apologetika oslanja i načela koja apologetikom ravnaju.[101]

Jasnija, ali bez osvrtanja na stečene rezultate je »Katolische Apologetik« što je ju napisao Dr. Bernardin Goebel, O. M. Cap., lektor teologije u Münsteru u Westfalskoj. Katolička apologetika, prema ovom djelu, je ona nauka koja dokazuje i brani objavljeni značaj katoličkog kršćanstva racionalno ili barem počevši od racionalnih principa.[102] Tako predmet apologetike obuhvaća dvoje: Činjenicu da je Bog objavio vjeru koja sve ljude obvezuje, i da tu objavu po volji i odredbi Božjoj čuva katolička Crkva.[103] Apologetika ovako shvaćena nije nauka o religiji, ni religiozna filozofija, a razlikuje se također po svojoj nutarnjoj biti (innerwesentlich) od svih teoloških disciplina.[104] Uza sve to ona je nužan preduvjet teologije! To je dapače njezina glavna zadaća, da pripravi i osigura temelj teološke zgrade. Tek u drugom redu ima pred očima protivnike katoličke vjere.[105]

---

[100] Ibid. p. 227.

[101] Gaston Rabeau, Apologétique, Paris, **1930**, p. 18, 19.

[102] P. Dr. Bernardin Goebel O. M. Cap., Katolische Apologetik. Freiburg im Breslau **1930**. p. 1.

[103] Ibid. p. 1, 2.

[104] Ibid. p. 4, 5.

[105] Ibid. p. 6, 7.

Ovo stajalište pisca može se, vjerojatno, objasniti time, da on među strogo apologetskim autorima navodi isključivo Nijemce.[106]

21. P. Reg. Garrigou-Lagrange, poznati teolog naših dana nastavlja i razrađuje misao svog učitelja A. Gardeila. On se postavlja na striktno stajalište, što ga traži Gardeil obzirom na predmet apologetike i u tom smislu piše svoje zamašno djelo »De Revelatione«.[106b]

Značajka je međutim njegovog djela, da u njemu dolaze do izražaja shvaćanja i nekih starijih apologeta, kao na pr. u pogledu pitanja egzistencije Božje. Ipak on ostaje dosljedan osnovnoj misli: sve samo utoliko ulazi u apologetiku ukoliko treba da privede konačnom cilju, dokaže naime razumsku opravdanost vjere. Tako je i s raznim drugim dijelovima: sve postaje predmetom razlaganja samo ukoliko potpomaže konačnu afirmaciju: Bog je govorio, pohranio svoje riječi u Crkvi, pa zato Bogu i Crkvi treba vjerovati. Otud u njegovom izlaganju snažan i strogo naučni postupak koji logički i neumoljivo ide jednom cilju. Tu nema podjele na »jače« ili »slabije« dokazne dijelove koje čovjek i te kako može zamijetiti u nekim starijim apologetikama; sve je naprotiv organizirano u jednom jedinom pravcu, koji bez prekida i zavijanja, bez zaobilaženja i skokova vodi neodoljivom uvjerenju da je Bog objavio kako ga treba štovati, te da prema tome moramo akceptirati njegovu objavu.

Kako se njegovi pogledi znatno podudaraju s pogledima A. Gardeila to nije potrebno da ih ovom zgodom detaljnije iznosimo.

Spomenut moramo, da se za Garrigou-Lagrange-om poveo u glavnom i Joseph Falcon S. M. u svom djelu »La Crédibilité du Dogme Catholique. Apologétique scientifique«. Po njemu je apologetika nauka, čiji je materijalni predmet katolička dogma uzeta kao cjelina, formalni pak predmet vjerodostojnost ove dogme, a spoznajni motiv ili princip naravno svjetlo razuma pod vodstvom vjere (ukoliko naime vjera pokazuje cilj prema kome se ide). Ta je definicija preuzeta od Gardeila i Garrigou-Lagrange-a.

Po ovom shvaćanju apologetika je teološka disciplina, teologija zapravo samo »per extensinem«, ili, drugim riječima, onaj dio teologije, u kome ona — proširivši svoje područje — razumski opravdava svoje vlastite principe.[107]

---

[106] Ibid. pp. 24, 26.

[106a] Od preko 1000 strana.

[106b] P. Fr. Reg. Garrigou-Lagrange O. P., De Revelatione per Ecclesiam Catholicam propositam, Vol. duo, 3. Editio, Romae, **1929.**

[107] R. P. Joseph Falcon S. M., La Crédibilité du Dogme Catholique. Lyon Paris **1933.** pp. 18—23.

Približno isto stajalište zastupa i Joseph Lahitton, samo što zbijenijim načinom izražava svoju misao. Apologetika nije čisto filozofska znanost, nego znanost doista teološka, predhodni dio teologije, u kome ona opravdava svoje principe t. j. samo Božansku objavu.[108] Gotovo posve isto shvaćanje ima J. Hermann kao i njegovi nasljednici Al. Stebler i B. Raus.[109]

22. G. S. Zimmermann, profesor filozofije na bogoslovslovskom fakultetu u Zagrebu, osvrnuo se također, iako više s metodološkog stajališta, na predmet apologetike.

Insistirajući, dakle, više na momentima koji moraju voditi pisca apologetskih udžbenika, g. Zimmermann određuje uza sve to strogo naučne karakteristike takvog rada. Zadaća je apologetike da demonstrira božanstvenost kršćanske religije. To je njezin glavni cilj. Da do njeg dođe, ona sebi mora najprije utrti puteve koji vode do tog demonstriranja i to je njezin preliminarni zadatak. To ne znači, da je ovaj posljednji zadatak manje važan ili sporedan prema navedenom glavnom zadatku: obrazložiti istinu da je kršćanska religija od Boga. Naprotiv rasprava o pretpostavkama ove istine još i važnija u toliko, što ljudi upravo u vezi s ovim pretpostavkama postaju nepristupačni za glavni cilj apologetike.

Osnovna je pretpostavka, bez koje apologetika ne može polučiti svog glavnog cilja: priznavanje Boga ili teizam. Nepriznavanje Boga onemogućilo bi apologetičaru svaki pristup raspravljanju o kršćanskoj religiji. Stoga bi promašila svoj cilj apologetika, koja sebi u zadatak nebi stavila riješavanje problema o Bogu. Recimo koja bi otpočela objašnjavanje pojma vrhunaravna religija i pojma čudo. Ne samo da tu knjigu dalje od prve stranice neće pročitati nitko osim teologa, nego je takva metoda sasvim nenaučna, jer otpočima pojmovnim analizama i distinkcijama. Niti je psihološka, jer nije aperceptivna, a niti je logička, jer sustavno ne obuhvaća one dijelove koji organički sačinjavaju cjelinu sa istinom o božanskom izvoru kršćanstva.[110]

Polazeći od ovih načela apologetika ima ovako koncipirati svoj predmet: Uvodno će pobuditi interes prikazavši važnost predmeta, problem naime vjere uopće, a napose kršćanske

---

[108] Josephus Lahitton S. Th. Dr., Theologiae Dogmaticae Theses Tomus I. Paris **1932.** pp. 18—23.

[109] R. P. Hermann, Institutiones Theologiae Dogmaticae, tomus primus. Editio septima. Recogn. PP. Stebler et Raus. Lugduni — Lutetiae Parisiorum **1937.** pp. 5. 56—60.

[110] Prof. S. Zimmermann, Apologetske refleksije, Katolički List, Zagreb **1931.** str. 115.

vjere. Tu će se pokazati kao historijska činjenica da su ljudi u saobraćaju s Bogom na razne načine i da u tom saobraćaju stoji vjera ili religija. Sa svim drugim historijskim vjerama kršćanstvo ima to zajedničko, da i ono predstavlja stanoviti saobraćaj s Bogom. Iza toga se postavlja pitanje, kako je došlo do saobraćaja čovječanstva s Bogom. U tom dijelu će se objasniti kako je pitanje saobraćaja s Bogom usko vezano uz problem svrhe ljudskog života, koji neodoljivo traži svoj uzrok i svoj konačni smisao. Nakon toga, u trećem dijelu, utvrđuje se filozofski da težnja za tim saobraćajem s Bogom nije zasnovana na kakvoj fikciji, nego da Bog doista postoji i da je on sam kao stvoritelj čovjekov stavio mu u dužnost da ga štuje. Tako se dobiva pojam o naravnom religijskom poretku i to je t. zv. demonstratio religiosa.[111]

Drugi dio apologetike (demonstratio christiana) ističe najprije rezultat prvog dijela: čovjek je razumnim putem došao k Bogu i time do svoje naravne religije. Tko to znade, taj će lako uvidjeti, da nije isključena mogućnost te bi Bog došao čovjeku u susret i uputio ga o religiji do koje čovjek nebi došao po svojoj razumnoj naravi. To je objavljena ili vrhunaravna religija. Ona nije protunaravna nego je što više konvenijentna za čovjeka. Bez obzira međutim na ovu konvenijentnost, historijski je fakat da je Krist postojao i da je sebe predstavio poslanikom Božjim. On je to dokazao i čudesima, prema tome je njegov vjerski nauk od Boga objavljen i to nas potiče da uz njega pristajemo i u njega vjerujemo. Učiteljem pak ove objavljene ili vrhunaravne religije postavio je Krist svoju Crkvu. Sad dolazi treći dio apologetike.[112]

Na koncu važno je istaknuti, da g. Zimmermann dopušta i jednu djelomično drugu koncepciju apologetike, ako se radi o čisto teološkom djelu, namijenjenu teolozima koji već poznavaju filozofiju. U tom slučaju moguće je izostaviti ona praeambula, koja su čisto filozofske naravi, a odnose se na samo dokazivanje egzistencije Božje. No sve apologetike, koje se obraćaju filozofski još nepripravljenim krugovima moraju svakako voditi računa o nužnim filozofskim pretpostavkama apoolgetike.[113]

23. J. M. Hervé u »Manuale Theologiae Dogmaticae« smatra predmetom fundamentalne teologije: traktate o objavi, o Crkvi i o teološkim mjestima.[114] J. B. Bord nasljednik Tanquerey-a

---

[111] Ibid. 115, 116, 130, 149, 165.

[112] Ibid. 115, 116.

[113] Ibid 115.

[114] Parisiis 1936. Vol. I. Editio Decima Quinta. p. 12.

u 24. izdanju njegove Dogmatike slijedi u pogledu predmeta apologetike svoga predšasnika. Ali neće da se odluči ni za jedno od stajališta, koja tvrde da je apologetika dio teologije ili samostalna nauka.[115]

P. Auguste Alexis Goupil S. I. u svojoj »Apologétique«, koja zapravo slijedi predavanja P. G. Courtade-a, profesora na bogoslovskom fakultetu katoličke univerze u Parizu, kaže da je bitni predmet apologetike očita **vjerodostojnost** katoličke vjere, a sekundarni predmet očita **poželjnost** katoličke vjere.[116]

Pučka enciklopedija »Apologétique«, koja je izišla pred nekoliko tjedana pod upravom Maurice Brillanta i M. Nedoncelle-a stoji na stajalištu da je problem apologetike kompleksan i da stoga treba da što više pitanja obradi.[117] Red ipak koga teoretski ova enciklopedija dosta iznenađuje. Apologetika treba najprije dokazati da je Bog govorio. To je stvar historije. Zatim treba opravdati one koji svjedoče da je Bog govorio. Treba zatim povezati objavu s našom mišlju, s našom kulturnom filozofskom mišlju, no time stvar još nije gotova: pita se gdje je ta objava koju mi shvaćamo i za koju smo konstatirali da nam je blizu. Pred nama je mnogo crkava, u kojoj se ona nalazi. Da li je tada sav posao apologetike završen? Još uvijek ne. Apologetika ima posla s ljudima koji zabacuju sve temelje na kojima počiva apologetsko dokazivanje i sve njezine pretpostavke: Boga, dušu i t. d. I to treba utvrditi. Konačno, indiferentne treba probuditi, povratiti im ono, što Francuzi rado nazivaju »inquiétude religieuse«.[118] Ali ovo je sve dakako tek sumarno — i možda manje sretno nego praktični poredaj gradiva — nabačena skica apologetike.

Čitajući ovo opsežno djelo čovjek vidi da je to prava apologetska enciklopedija i da tu zbilja ima svega. Evo samo nekoliko naslova: Religijska činjenica i potreba, nemogućnost morala bez Boga, naravna religija, opstanak Boga, neumrlost duše, razum i porijeklo vjere, razne pozitivne vjere, objava, Stari Zavjet, evanđeoska priprava, Krist, Evanđelja, počeci kršćanstva, nauka Crkve, uzvišenost i značaj Crkve, moral Crkve, djelovanje Crkve, svetost Crkve, čudesa Crkve, nekadanja krivovjerja, katolicizam i druge kršćanske vjere, indijske religije, bezvjerstvo,

---

[115] Tanquerey — J. B. Bord, Synopsis Theologiae Dogmaticae Fundamentalis Parisiis **1937.**

[116] P. Auguste-Alexis Goupil S. I., Apologétique, Paris — Laval **1937.** p. 21, 66.

[117] Maurice Brillant et l'Abbé M. Nedoncelle, Apologétique, Paris **1937.**

[118] Ibid. p. 13—17.

svjedočanstvo obraćenika i neobraćenika, Biblija, katolička dogma, »razvoj dogmi«, katolička dogma napose, teškoće obzirom na crkvenu povijest i t. d. i t. d. Na koncu knjige je velik broj apologetskih ilustracija.

24. Posljednje, koliko nam je poznato, po datumu izlaženje je djelo što ga je napisao Sebastijan Tromp S. I. profesor apologetike na gregorijanskoj univerzi u Rimu: »De Revelatione Christiana«, koje je izašlo u posljednjim danima godine 1937. Posljednje po datumu, ono i sadržajno vodi računa o svim dosadašnjim radovima. Ne baš da o njima detaljno raspravlja, nego da vrhovnim jednim naporom pokuša obuhvatiti sve što je dosad ispravna i dobra bilo rečeno o apologetici ili fundamentalnoj teologiji.

Fundamentalna apologetska teologija (Theologia fundamentalis apologetica), kaže auktor, je teološka nauka, koja utvrđuje bliže temelje božanske vjere, naime: vjerodostojnost, vjeroobvezatnost i poželjnost čitave kršćanske objave. Kakvim načinom? Oslanjajući se na potpuno sigurne istine božanskog poslanstva Kristova i njegove Crkve. Ona iz svjetla vjere i pod vodstvom vjere t. j. pod rasvjetljenjem i ravnanjem Crkve, razumskim svjetlom filozofski i historijski tumači, dokazuje i brani te značajke.[119] Prema shvaćanju autorovom ova je nauka istodobno stabilna i promjenljiva. Ukoliko je fundamentalna teologija, t. j. ukoliko dokazuje vjerodostojnost i vjeroobvezatnost dogmata, utoliko je u najvećoj mjeri pozitivna i stalna. Ukoliko je apologetika, negativna je i utoliko je, prema raznim vremenima vrlo promjenljiva.[120]

Ne upuštajući se u opsežnije izlaganje, moramo ipak na koncu reći da izlaganja profesora O. Trompa izgledaju uistinu posljednji i vrlo zanimljiv pokušaj sinteze apologetske misli.

Zaključak.

Bacimo li sad kratak pogled u nazad, šta da zaključimo? Kod ovako raznoličnih mišljenja pitanje bi možda bolje glasilo: smijemo li šta zaključiti? Ako ikad, a ono sad bi, izgleda, bilo prikladno reći: koliko auktora toliko sentencija. I doista, među svim autorima, koje smo naveli niti dvojica se potpuno, do u sve pojedinosti, ne slažu. Polazeći s raznih stajališta teolozi novijeg vremena zastupaju u pogledu pitanja predmeta apologetike dosta divergentna stajališta.

Ipak, ako navedena mišljenja iz bližeg promotrimo, opažamo da se divergentnosti, barem općenito, sve više i više svode na pitanje materijalnoga predmeta apologetike. Autori se, to je

---

[119] Sebastianus Tromp. S. I., De Revelatione Christiana, Editio quarta recognita et emendata Romae **1937.** p. 11.

[120] Ibid. p. 11—13, 18, 19.

očito, ne slažu u točnim materijalnim granicama predmeta koga apologetika treba da obuhvati.

Dok jedni, kao Gutberlet i Pohle, plediraju za najveću slobodu u tom pogledu, dopuštajući praktično stalnu pomičnost granica apologetike, dotle drugi smatraju da i sam materijalni predmet mora čvrsto biti fiksiran. Izvjesno prilagođivanje prilikama dopuštaju dakako svi autori, pa i sam Gardeil koji je inače u tom pogledu veoma strog. Ali dosta ih je koji, bilo eksplicite bilo implicite, naglašuju da taj aneksionistički karakter apologetike ne može ići u beskrajnost. Negdje i njene materijalne granice moraju biti više manje sigurno povučene. Samo što se autori ne slažu u tom gdje. Jedni, kao Bachelet, principijelno pripuštaju u apologetiku samo ono što direktno vodi njezinom konačnom cilju, drugi, a među njima Garrigou-Lagrange i Falcon, dopuštaju da predmet apologetike obuhvati i ono što indirektno tom cilju vodi. Zimmermann smatra da barem s čisto metodološkog stajališta apologetika mora poći od religije, od buđenja interesa za religiju. Njegovog su mišljenja i mnogi drugi ugledni teolozi: Tanquerey, Mausbach, Michelitsch i dr. Ovo obzirom na početne granice apologetike.

Što se tiče konačnih granica nepodudaranje danas nije tako veliko kao nekoć. Sve je manje autora koji eksplicite zastupaju mišljenje da bi traktat »de locis theologicis« spadao u apologetiku. No pitanje traktata »de Ecclesia« još uvijek nije fiksirano u pojedinostima. Jedni ga autori obrađuju samo u bitnim točkama, drugi izlažu s detaljima, koji izgleda ne spadaju u apologetiku.

Kolikegod međutim divergencije postojale još u pogledu materijalnog predmeta apologetike, toliko u pogledu formalnog predmeta (quod) mišljenja se znatno podudaraju. Vjerodostojnost objavljene religije to je, po mišljenju najvećeg dijela pisaca, specifični predmet apologetske nauke. Po tome što proučava vjerodostojnost, — a ne nutarnji odnošaj ili narav objavljenih istina — apologetika pstaje distinktna i točno s formalne strane određena nauka. Teško bi dakako bilo reći koji je od citiranih auktora najviše doprinio da se apologetika upravo s ove strane ustalila. Posve su očite u tom pogledu zasluge Al. Schmidta. Ali nesumnjivo su znatne u tom pogledu i zasluge Schilla, Barca, Van Laaka i dr. Od 1908. pa do 1928., a i iza toga, najznatniju ulogu, u pogledu preciziranja formalnog predmeta apologetike, igra temeljita Gardeilova rasprava. Vrlo skromno on to sam ističe u jednoj bilješci izdanja 1928. gdje piše: »Od tog datuma (tj. 1908.) brojna djela, članci po časopisima, riječnicima, izvještajima, univerzitetska i sjemenišna predavanja nadahnula su se idejama ove male knjige i znatno promijenila nekadanje staje stvari.«.[121] I doista u pogledu formalnog

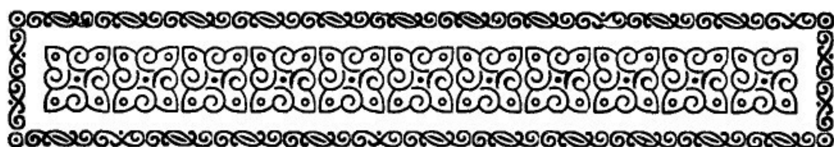
[121] Op. cit,. p. 204

predmeta apologetike nema posve očito odvojena mišljenja među teolozima koje smo spominjali. Ako razlike u tom postoje one su više u načinu kojim stvar izražavaju. Jedni će reći da je formalni predmet apologetike vjerodostojnost objave, drugi razumska očevidnost, u biti ta se mišljenja podudaraju. Divergentnost u to pitanje unosi, čini se, jedino mišljenje onih autora koji drže, da apologetika uz taj primarni formalni objekt mora imati i sekundarni: poželjnost objavljene religije. Forma međutim po sebi mora biti jedna, i ako se hoće da postigne naučno jedinstvo apologetike, neki sekundarni formalni predmet izgleda nemoguć. Pitanje je dakle u najmanju ruku sporno.

Konačno što se tiče pitanja posljednje specifikacije apologetike: svijetla kojim se apologetika ima da služi ili njezinog formalnog predmeta quo, ono izgleda prilično riješeno: to je svijetlo razuma pod vodstvom vjere. Ipak tko je čitao razne apologetske autore vidio je da se pod ovim na oko jednostavnim i jasnim riječima kriju veoma krupni i neriješeni problemi, problemi samostalnosti apologetike, odnošaja apologetike prema drugim naukama, prema filozofiji a još više prema teologiji. Ako u novije vrijeme nitko gotovo više ne smatra apoolgetiku dogmatikom, njezina narav u mnogim pojedinostima nije još uvijek determinirana. Pa i kad reknemo da je apologetika teologija »per extensionem« ni tad još nismo svega riješili.

Svakako ovaj osvrt na mišljenja suvremenih teologa na predmet apologetike pokazuje nam nedvojbeno s jedne strane to, da je formalni predmet apologetike točno danas određen, da ona naime doista kao nauka postoji, a s druge strane to, da je pred apologetičarom još veliko polje rada u pogledu konačnog konstituiranja njegove nauke.





Crkveni auktoritet prema tomizmu i drugim katoličkim školama.

Dr. Fra Karlo Balić.

Jos prije francuske revolucije zapaza se pad i znanosti i vjerskoga života. Descartes zajedno s jansenizmom nasao je pristaša među katolicima posebno u Francuskoj i Belgiji; racionalizam, idealizam, kriticizam, panteizam ,pozitivizam postavili su u sumnju ne samo svrhunaravni red nego i temeljna načela filozofije. U ovim žalosnim okolnostima Crkva je tražila oružje za obranu i u skolastičnoj filozofiji. Dne 4 kolovoza 1879 Lav XIII objelodanjuje encikliku »Aeterni Patris«, od koje datira preporod skolastičnog studija, a priznajmo odmah, i nova epoha u povijesti tomistične škole. Papa ističe, da se medu skolastičnim naučiteljima, nad svima daleko izdiže sv. Toma: »longe eminet Thomas Aquinas«.[1] I u mnogobrojnim drugim spisima Lav XIII veeoma se pohvalno izrazuje o Anđeoskom Naučitelju. Pio X izdao je Motu proprio: Doctoris Angelici.[2] Kongregacija nauka odobraje *24* filozofske teze, koje sadrže nauku sv. Tome. U crkvenom pravu posebni kanoni govore o nauci sv. Tome u skolama. Pio XI. proglasuje ga »Studiorum Ducem«, i zajedno sa Benediktom XV veli, da je Crkva izjavila, kako je nauka sv. Tome njezina vlastita nauka.[3] To su činjenice, koje svak mora priznati, i iz kojih se razabire, da je sv. Toma naučitelj »par excellence«, i da zauzimlje posebno mjesto medu skolastičnim piscima. Danas se ne moze braniti mišljenje, da sv. Toma ne uživa u kat. Crkvi nimalo veći ugled nego drugi naučitelji. Cilj za kojim su težili dominikanci sve tamo od god. 1323 barem donekle je ostvaren.

No kat. Crkva, osim sv. Tome, ima mnogobrojne druge naučitelje. Stoga se ovdje namece pitanje, koje mjesto pripada njima, kakav auktoritet uživaju u 20. vijeku? Možemo li slijediti i onda njihovu nauku, kad bi bila oprecna nauci Anđeoskog Naučitelja? Za pisca predgovora knjige: »Anđeoski Naučitelj« odgovor je jedno-

---

[1] Litterae Encyclicae »Aeterni Patris«, (Gasparri, Fontes III, n. 578, str. 144).

[2] Gaaparri, Fontes III, n. 701.

[3] A AS XV (1923) 320.

stavan: »Ako je Crkva — veli on — nauku sv. Tome proglasila svojom naukom (Benedikt XV), tada je jasno da mora zabaciti sve ono, što se toj nauci protivi«.[4] Crkva je kazala, da je »onaj sicilijski vol, koji je živio u XIII vijeku, taj veliki čudotvorac, koji je činio čudesa kad je otvarao usta i govorio (‚tot miracula fecit quot articulos scripsit' — Ivan XXII), taj krupni čovjek glomaznog tijela i velike glave, koji je, prolazeći ulicama Pariza i Rima iz svojih velikih, mirnih i pronicavih očiju širio jasnoću i vedrinu, da je uistinu Anđeoski Naučitelj rekao stinu, pa da stoga nikome nije dozvoljeno udaljiti se od nje. Istina dakle, postoji! Crkva je već izrazila svoj sud o toj istini, ona je usvojila tu istinu i učinila je svojom...«[5] Tomizam dakle nije nego »čista istina« i to objavljena čovječanstvu na čudesan način: »koliko članaka toliko čudesa«, i to preko sv. Tome, koji nije izgledao kao obični ljudi nego nešto vanredna... A »po sebi je jasno da se istina ne protivi istini, filozofija ne može biti oprečna filozofiji...«[6] Jasno je dakle da Crkva »mora osuditi« sve što se protivi istini = tomizmu!

Nekako ovdje lijepo pristaje O. Boškoviću ona njegova: »Kad bi ovo čitao sv. Toma, on bi se samo zaprepastio, pa bi mu uistinu bilo teško vjerovati«,[7] da među njegovom braćom i danas ima učenika starih sofista Gorgije i Protagore, o kojima je Platon rekao da ih nije vodilo »sveto i uzvišeno istraživanje istine« nego djetinjasto slavohleplje.

Da Sveta Stolica u naše doba nije bitno promjenila svoje tradicionalno držanje prema sv. Tomi i drugim naučiteljima, da preporučujući jednog naučitelja nije osudila ni zabranila druge »odobrene pisce«, posebno da nije osudila ni isključila franjevačku školu, to će biti jasno iz sljedećeg razlaganja. Spomenut ću činjenice, koje redovito pantomisti ne spominju, a koje su od bitnog značenja, kada hoćemo da upoznamo, da li je Crkva u 20. vijeku na taj način proglasila tomizam svojom naukom, da »mora osuditi«, da »mora zabaciti« sve što se protivi nauci sv. Tome.

1. *Lav XIII i Pio X postavljaju granice tomizmu.* U prošlim vjekovima tomisti su pisali čitave rasprave da dokažu, kako je sv. Toma »prvak skolastika«. Tu tezu odobrava Lav XIII u enciklici »Aeterni Patris«. Ali ujedno naglasuje da Toma nije jedini prvak. U »Aeterni Patris« čitamo: »aliique Scholasticorum Principes«. Papa se poziv lje na bulu Siksta V »Triumphantis Hierusalem«, veli da je ne samo Toma nego i Bonaventura podigao skolastiku do zamjerne visine: »Theologia Scholastica, quam potissimum duo gloriosi Doctores, Angelicus s. Thomas et seraphicus Bonaventura...

[4] A. N., 19—20.

[5] A. N. 30.

[6] A. N. 9.

[7] A. N. 12.

excoluerunt«.[8] Na drugom mjestu Lav XIII upozoruje da katolici mogu naći izvrsno oružje za obranu vjere ne samo u Tominim djelima, nego i u djelima sv. Bonaventure, koji je najveći skolastični naučitelj: »summi scholasticorum magistri«.[9] Posebno franjevci treba da se natječu s Dominikancima. Kao što sinovi sv. Dominika sebi prisvajaju sv. Tomu, tako franjevci treba da slijede sv. Bonaventuru, koji je u mistici: »facile princeps«.[10] I Lav XIII odobrava paragraf franjevačkih konstitucija, u kojima se nalaže, da franjevački profesori nastoje slijediti nauku svoje stare, klasične škole, a da usto ne zanemare druge skolastične pisce.[11] God. 1893. Sveta Stolica izjavljuje da nikada nije htjela ovaj paragraf dokinuti.[12] Dakle Lav XIII, premda je osobno bio privržen tomističnoj

---

[8] Gasparri, Fontes, n. 578, str. 144.

[9] S. Bonaventurae, Opera omnia, III, str. I—II: »Sixtus V, Decessor Noster, verissime affirmavit eos esse duas olivas et duo candelabra in domo Dei lucentia... Quapropter nullo modo dubitamus quin catholici praesertim iuvenes... ex amborum scriptis, quasi in teterrimo bello adversus Ecclesiam ipsamque humanam societatem commoto hostes superare queant«.

[10] Acta Ordinis Fratrum Minorum XXIII (1904) 154—155: »Vos autem, Franciscani viri, theologiae Magistrum habetis, cuius volumina nocturna diuturnaque manu catholicae doctrinae explanandae, defendendae, versetis. Quemadmodum Patres Dominicani Doctorem S. Thomam, sibi vindicant, ita vos, Franciscales, Doctorem Seraphicum, S. Bonaventuram, vobis iure quidem optimo vindicatis. Is, postquam maxime arduas speculationis summitates conscendit, de mystica theologia tanta perfectione disseruit, ut in ea, communi hominum peritissimorum suffragio habeatur facile princeps. Frequens libensque nos Doctorem hunc legimus ex qua lectione animi voluptate percellimur et fere in aera levamur: Ipse enim manuducit ad Deum.«

[11] Lampen W., B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes, Ad Claras Aquas 1929, 36.

[12] O. B. ističe, kako nauku sv. Tome Lav XIII preporučuje i samim franjevcima. (A. N. 26). Zašto nam O. B. nije naznačio i povod i tumačenje i pravi smisao pisma u kojemu se ona preporuka nalazi? Jednoga dana dva redovnika (kojemu su redu pripadala, zasad je sporedno) dođoše Lavu XIII da mu se potuže, kako jedan franjevac propovijeda po Italiji nauku Rozminija i Giobertija. Papa upravlja pismo generalu franj. reda, u kojemu ističe, da treba postaviti principe i temelje nauke na sv. Tomu. Nastala je sumnja, da papa nije tim pismom dokinuo zakon, koji je izdao u buli ujedinjenja dne 4 listopada 1897 i gdje se nalaže franjevačka škola. Da se zauvijek ukloni svaka sumnja, Lav XIII preko kardinala Vanutellija upravlja franjevačkom generalu pismo 26 svibnja 1893 u kojemu kardinal »augusto Sanctitatis suae nomine: saopćuje, da Petrov Nasljednik nikako nije htio dokinuti paragraf franjevačkih konstitucija: »antiquae scholae franciscanae inhaerere studeant«. »Augustus Pontifex mihi etiam facultatem facere

školi, ipak, budući da je bio čovjek dalekih pogleda, koji je imao pred očima borbe »De auxiliis«, koji je znao da i njegov rođeni brat kardinal Pecci niječe neke tomistične teze; budući da je kao Petrov nasljednik bio vođen Duhom Svetim, niti je proglasio integralni tomizam službenom naukom katoličke Crkve, niti je zabacio franjevačku školu, koja je stekla tolikih zasluga u obrani svete vjere. Lav XIII nije ni pomišljao na to, da »mora osuditi« sve što se protivi nauci sv. Tome. Nego baš protivno tome, u samoj enciklici »Aeterni Patris« čitamo one značajne riječi: »Ako se kod skolastičnih pisaca nađe kakovo subtilno pitanje, kakova tvrdnja nepromišljena ili nešto što nije u skladu s naukom našastom kasnije, što bi ma kakogod bilo nevjerojatno, nije nakana naša to prestaviti za nasljedovanje našemu vijeku«.[13] A da i kod sv. Tome ima takovih pitanja, koje treba naprosto zabaciti, i koja nijesu »u skladu« s današnjom znanošću, to je jasno. Stoga lijepo veli dr. Barac, da ni »prvi autoriteti modernoga tomizma ne vide u skolastici sve samo pusto zlato, nego otvoreno priznaju, da u koječem treba preporoda«.[14]

Nažalost nijesu svi razumjeli značenje enciklika Lava XIII o obnovi skolastike. Papa je htio pozvati sve katoličke škole u borbu proti naturalističkim, liberalističkim i racionalističkim zabludama, a neki su shvatili, da je pozvao tomističnu, dominikansku školu, da se bori proti drugim katoličkim školama. Cenzure su se bacale i desno i lijevo. Mnogi ljudi, koji su zaista imali pred očima dobro Crkve, zastranili su, jer su mislili da je Crkva izjavila kako je skolastika isto što i jedan čovjek... I katolička crkva nalazi se u strašnim modernističnim borbama. Pio X znao je dobro, da ne bi bilo modernistične škole, da je skolastika bila na visini. Stoga on nalaže svima, da se drže n a č e l a, p r i n c i p a sv. Tome, koja su — veli Petrov nasljednik — z a j e d n i č k a s v i m c r k v e-

---

dignatus est declarandi Ordinis Moderatoribus epistolam a se datam 'Nostra erga Fratres' nihil revera continere quam novum argumentum, novumque singulare suae benevolentiae in Seraphicum Ordinem pignus, et quin utcumque circa regularem agendi rationem Scholarum Fratrum Minorum suspicionem ingerret, non alio spectare quam ut superiores circumspectos redderet contra possibiles noxios effectus nimiae libertatis alicuius religiosi in docendo omnino non castigati, neque: Sa: iussis circa praedicationem datis omnino obtemperantis. Praeterea eadem Sanctitas addere dignata est Se in adornanda praefata epistola noluisse omnimode nec Art. 245 Constitutionum Generalium Ordinis, nec quae in epistola, die 13 dec. 1888 antecessori V. P. data scripsit revocare.« Isp. Acta Ordinis Fratrum Minorum XVII (1899) 153; Revue Duns Scot VIII (1910) 265; Franz. Studien 1930, 243; Franjevački Vijesnik XLII (1935) 310; Stopama Otaca II (1935—36) 15—16.

[13] Gasparri, Fontes III, n. 578; A. N., 186.

[14] Barac F., O modernoj katoličkoj apologetici, Požega 1907, 97.

nim velikim piscima: »his Thomae principiis, si generatim atque universe de iis loquamur, non alia continentur, quam quae nobilissimi philosophorum ac principes Doctorum Ecclesiae meditando et argumentando invenerant de propriis cognitionis humanae rationibus, de Dei natura rerumque ceterarum, de ordine morali et ultimo vitae fine assequendo«.[15] Papa dakle izričito veli, da se ne radi o principima, koji bi bili samo Tomini ili bi sačinjavali dio specifično tomističnog sistema, nego o principima na kojima počiva sva teološka i filozofska znanost. I stoga, ako je nauka bilo kojeg auktora bila preporučena od Crkve, lako je razumjeti da je bila preporučena u mjeri, u koliko se podudarala s ovim načelima ili u koliko im se nije protivila.[16] Ovi principi »principia et pronuntiata

---

[15] Motu Proprio, Doctores Angelici, 29 lipnja 1914 (Gasparri, Fontes III, 831). Isp. Jeličić, cit. čl. (separatni otisak), str. 19; Grabić, cit. čl. u Bogosl. Smotri 1935, str. 214—16. Grabić u polemici s anonimnim piscem lijepo tumači povod, značenje i smisao papina dokumenta. Ali: surdo cecinit!

[16] Gasparri, Fontes, III, 830. O. B. naglašuje zajedno sa gosp. Maritainom, kako je Pio X dao značajnu izjavu: »Desilo se, jer smo na ovom mjestu rekli, da poglavito treba slijediti filozofiju Tome Akvinca, a da nijesmo rekli, da je treba jedino slijediti, da se više njih osvjedočilo da slijede Našu volju, ili bar da joj se ne protive, ako bez razlike, u svrhu da se toga drže, uzmu ono što je stanoviti drugi skolastički učitelj u filozofiji naučavao, ma bilo ovo u protimbi sa načelima sv. Tome. Ali se u tome oni jako prevariše.« I ovdje se O. B. (A. N. 27) zaustavlja. A u čemu su se prevarili? Jesu li se prevarili skotisti, suarezijanisti, što su mislili da mogu slijediti nauku auktora odobrenih od Crkve iako se ta nauka protivi nauci sv. Tome? O tom papa ne govori. Jesu li se prevarili što su mislili, da se može slijediti nauka, koja se protivi načelima, ukoliko su ta načela temelj specifično tomističnog sistema dominikanske škole? Ni o tom nije govor. Nakon riječi »At eos multum animus fefellit«, odmah papa nastavlja: »Planum est, cum praecipuum nostris scholasticae philosophiae quibus, tanquam fundamenta, ipsa nititur«. Dakle Petrov Nasljednik veli, da kada je dao kao vođu skolastične filozofije sv. Tomu, da razumije pod načelima u prvom redu ono na čemu se »ipsa«, dakle skolastična filozofija temelji. Tako tumači papine riječi veliki kardinal Ehrle, u djelu: Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, zweite, vermehrte Auflage besorgt von Franz Pelster S. J., Freiburg 1933, 59: »Es bezeichnet hier ‚ipsa' nicht die Philosophie des hl. Thomas, sondern die scholastische Philosophie... Niemand wird aber behaupten wollen, dass scholastische Philosophie und thomistische Philosophie im engeren Sinne gleichbedeutende Begriffe sind.« Famozni toskanski župnik De Thöth, nakon što je izašao talijanski prijevod Ehrleove knjige, mogao je da je pročita, pak je mislio da se baš u onom »ipsa« nalazi dokaz, da je prema nauci Pija X identična tomistična filozofija sa skolastičnom. Ako su — veli

majora« ne smiju se staviti u red mnijenja o kojima se može raspravljati u jednom ili drugom smislu. Pio X znao je da je skolastika škola, a da škola nije jedan čovjek. Skolastika je nastala i izgradila se, jer je bila protivna onoj: Magister dixit! U času, kada je pripravljao encikliku »Pascendi« piše Petrov nasljednik u Pariz, da treba poštovati filozofiju prvakâ skolastike: »principum scholasticorum.«[17] Neka se modernisti povrate k skolastici, k prvacima

---

on — principi skolastične filozofije, koju Crkva nalaže, isti principi, koji sačinjavaju temelj filozofije sv. Tome, jasno je da se jedna filozofija ne razlikuje od druge, i dosljedno da je isto kada velimo ‚principi skolastične filozofije i principi tomistične filozofije'. »Se ragionamento non torna, preghiamo di venire corretti«. (De Thöth, cit. dj. 47—48). Bez sumnje pantomisti će pozdraviti logiku gosp. De Thötha, dok će drugi kat. učenjaci i ovdje upotrebiti onaj »distinguo«. U nauci sv. Tome moramo razlikovati dvije vrste načela: jedna su zajednička svim velikim skolastičnim piscima, *i od tih načela nitko se ne smije udaljiti*, jer su to načela na kojima se temelji kršćanska filozofija, načela koja vjera kao temelj naravnoga reda pretpostavlja. Druga su načela, koja su temelj filozofije sv. Tome, ukoliko se ona razlikuje od drugih sistema unutar skolastike, i jasno je da se skolastika ne temelji na takovim načelima, niti dosljedno o tom Pio X govori. Ovakovo tumačenje zahtjevaju razni crkveni dokumenti promatrani u svome kontekstu, zahtjeva i sam Motu proprio Doctoris Angelici, zahtjeva zdrav razum i »bon sens«. S pravom i dr. Zimmermann, Filozofija i Religija, Zagreb 1937, 145 veli: »Prije svega je jasno da je Toma na svoj način poznavao dotadašnju filozofiju, na svoj način izgrađivao svoju filozofiju i na svoj način kritizirao protivničke nazore. To će reći, u nekim se svojim odgovorima na pojedine probleme razilazi Toma od drugih skolastika, i zato se ne može opravdano reći da sama Tomina filozofija znači svu skolastiku. Niti, prema tome, postoji jedan samo sistem, koji bi isključivo predstavljao skolastičnu filozofiju u historijskom njezinu opsegu.« Kad se ovako stvar protumači nema nikakove kontradikcije u Motu proprio Pija X, kako bi to htio gosp. De Thöth. A njegovo tumačenje stavlja u kontradikciju i Pija X, kao što u nezgodno svijetlo stavlja crkveno učiteljstvo.

[17] Gasparri, Fontes, III, 690. — U »Pascendi« kazao je Papa: »volumus probeque mandamus ut philosophia scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur«. A malo niže slijedi: »Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse«. Pretjerani tomisti tumačili su i tumače ove riječi kao da bi Tomina metafizika, sama u sebi i u svim pojedinim svojim djelovima, bila sveta za svakoga tko hoće da bude katolik. No ponajprije treba imati na umu, da je u Pascendi u kontekstu govor samo o školama i učiteljima. Zatim Pijo X nije mislio da mjesto skolastike postavi jednoga čovjeka. On govori o skolastici, o prvacima skolastike, a na prvom

skolastike! A sv. Toma nije »prvaci skolastike«! Pio X jasno je kazao, da je i Bonaventura prvak: »princeps scholasticorum alter«.[18]

Ovu misao Kristova Namjesnika lijepo je razložio, protumačio i obrazložio naš poznati učenjak dr. Josip Marić u svojoj značajnoj raspravi »Modernista, filozof i apologeta«.[19] On ističe, kako je Pio X naglasio: »Natrag k skolastici!«; želi da se u Hrvatskoj što prije ispune želje sv. Oca »u pogledu skolastične filozofije«. Sv. Otac traži »od bogoslova poznavanje skolastične filozofije«.[20]

---

i posebnom mjestu nalazi se Toma, koji je baštinu pređa sveo u divnu cjelinu. Dok tumačimo Pascendi i Doctoris Angelici, treba da imamo pred očima i izjave Pija XI i Benedikta XV o slobodi kat. škola.

[18] Acta Ordinis Fratrum Minorum XXIII (1904) 154—155.

[19] Marić J., Modernista, filozof i apologeta, Katolički List, Tečaj 60, br. 36 (1909), 369—372; br. 37, 381—386; br. 38, 393—396; str. 409—412, 421—425, 435—439, 446—449, 460—462. Ovu značajnu raspravu nijesam nažalost mogao dobiti, dok sam pisao o razvoju neoskolastike u Hrvatskoj. Dr. Bauer u Prilogu Katoličkom Listu br. 45, str. 2 piše: »Bio sam se nakanio napisati studiju o modernizmu, čim se svrši kritičarev obećani ,Odgovor'. Pretekao me je moj bivši izvrstan đak dr. Marić. Ja sam mu upravo zahvalan za lijepu njegovu radnju.« I zaista rasprava dra Marića puna je snažnih misli, zgodnih zapažanja; pokazuje čovjeka, koji znade razlikovati mrtvo slovo, ukočenu formulu, i duh, misao, koja je izražena u toj formuli. Dr. Marić ističe (str. 461): »Dr. Barac je oduševljen za skolastiku u njezinom *neoskolastičnom ruhu*«. Ipak i dr. Marić, kao i dr. Eterović, zapaža (str. 448): »Istina je; gdjegod susrećemo u studiji dra Barca riječ ,skolastika' ili ,skolastici' — gotovo vazda je on popraćuje s neprijaznim izražajem — što je i meni žao«. Kako smo već spomenuli, dr. Barac spominjao je s negodovanjem skolastiku, ali ne skolastiku, koju je preporučivao Lav XIII i Pio X, nego soklastiku koju su neki nerazboriti katolici poistovjetovali s integralnim tomizmom, a onda sa čistom istinom, tako da istina ne bi bila nimalo bogatija od integralnog tomizma.

[20] Marić, cit. mj., 438. — De Thöth, cit. dj. 40—50 tvrdi da je Pijo X naredio u školama »esclusivamente« nauku sv. Tome i da je Toma »l'unico maestro«. Zatim veli, da Crkva ne zabranjuje slijediti druge naučitelje nego ukoliko se ne slažu sa Tomom. A onda dokazuje da skoro nema ništa zajedničkoga između Suareza i Tome. Str. 71 tvrdi da Družba Isusova kao takova ne naučaje čisti tomizam. Zaključak je jasan... Naravski i De Thöth se pozivlje na one riječi iz *Doctoris Angelici*: »qua cum principiis Aquinatis cohaereret aut iis haudquaqua repugnaret«. Ove je riječi naveo i O. B. (A. N. 29) da dokaže, kako originalnost Duns Skotova ne može biti u tome: »što bi rušio bistrim duhom Anđeoskog Naučitelja utvrđene teze«. Jest, ni Tomina ni Bonaventurina ni Duns Skotova ni Albertova originalnost ne može biti u tome što bi rušio načela na kojima se *skolastična filozofija* temelji, »capita... in quibus omnis

Dakle govor je uvijek o »skolastičnoj filozofiji«, a ne o dominikanskom tomizmu! Franjevačka škola sačinjava integralni dio te skolastike, i stoga Pio X odobrava kapucinske konstitucije, u kojima se nalaže da se proučava i slijedi »optima et tutissima doctrina« ne samo sv. Tome nego i Bonaventure.[21] A za vrijeme proslave pedesetgodišnjice dogme N. Začeća Marijina, kada je započela obnova skotistične škole, Pio X raduje se, što Red sv. Franje iskazuje štovanje onim velikanima, koji su u srednjem vijeku osnovali i učvrstili franjevačku školu.[22]

Ukratko. Nije bila svrha ni Lava XIII ni Pija X da isporeduju Tominu metafiziku sa Bonaventurinom ili sa Skotovom ili Suarezovom, nego da protustave metafiziku velikih skolastičnih pisaca, među kojima posebno mjesto zauzimlje sv. Toma, modernim zabludama. Pio X pozvao je i tomiste i skotiste i suarezijaniste i sve ljude, kojima je do filozofije zdrava razuma, da se bore proti modernistima. U isto to doba rouenski biskup Msgr. Fuzet, kad su se posebno u Francuskoj tužili modernisti, da Crkva nalažući tomizam smeta napretku, upravio je dne 14 prosinca 1907 svojim vjernicima pastirsko pismo. Tumači encikliku »Pascendi« i postavlja pitanje: da li je Crkva naložila da se bogoslovi zatvore u teološku sumu sv. Tome? Podnipošto — odgovara Msgr. Fuzet. Tko tako misli, taj vrijeđa Kristove Namjesnike. Rouenski biskup upozorava moderniste na princip, koji je formulirao »jedan veliki skolastik, prvak katoličke teologije, koji je sa svoje strane uvelike pridonio razvitku i napretku znanosti«, a taj princip formulirao je Duns Skot ovako: »In processu generationis humanae, semper crevit notitia veritatis«.[23]

2. Benedikt XV i Pio X naređuju da nitko od nikoga ne traži više nego traži zajednička Majka Crkva. — Giacomo della Chiesa, koji je kao Benedikt XV stupio na Petrovu stolicu u najtežim okolnostima, tužnim srcem gleda tjesnogrudne katolike, koji i ondje gdje ne treba, ustaju proti »modernizma«; sjeća se širokih vidika Lava XIII, kojemu je on sa kardinalom Rampollom bio jedan od

naturalium divinarumque rerum scientia consistit«. Ta su načela svima njima zajednička. Pio X, dok se je borio proti modernistima, u Doctoris Angelici, niti je govorio o pojedinim tezama sv. Tome, niti o njegovoj nauci, niti o načelima, koja mogu biti od bitne važnosti za tomizam, za skotizam, za suarezijanizam, ali ne za skolastiku kao takovu!

[21] Venantius a Lisle-en-Rigault, O. M. C., Monumenta ad constitutiones ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum pertinentia, Romae 1918, 481—2; Jean de Dieu, cit. čl. u Etudes Franciscaines 1924, 458.

[22] Acta Ord. Fr. Minor. XXIII (1904) 154—5.

[23] La Bonne Parole 1908, 2.

glavnijih suradnika; i u prvom svome pismu »Ad beatissimi Apostolorum Principis«, od 1 studenoga 1914, naređuje, da se nitko ne vlada tako kao da je Učitelj: »se in Ecclesia pro magistro gerat«. Krist nije dao učiteljstvo pojedinim vjernicima nego Crkvi, a drugi treba da slušaju! U pitanjima, veli Papa, koja Crkva nije definirala, i o kojima »in utramque partem disputari potest«, svatko može reći i braniti svoje mišljenje. U tim raspravama mora vladati ljubav, niti je ikome dopušteno nekoga optuživati kao sumnjiva u vjeri stoga što brani protivno mišljenje: »nec sibi putet fas esse, qui contrariam teneant, eos, hac ipsa tantum causa, vel suspectae fidei arguere vel bonae disciplinae«.[24] I tako Benedikt XV, dosljedan ovome svome programu, pohvalno se izrazuje o Duns Skotu;[25] izričito potvrđuje misao, koju je poslije Siksta V usvojio Lav XIII i Pio X, da je naime Bonaventura sa Tomom prvak skolastike: »qui cum alter renuntiatus sit cum Aquinate princeps scholasticorum«;[26] napokon odobrava pismo isusovačkoga generala Ledochowskoga o načinu, kako treba slijediti nauku sv. Tome: »De doctrina s. Thomae magis magisque in Societate fovenda«.[27] Budući da je ovo pismo od velike važnosti, na nj ćemo se malko pobliže osvrnuti.

Baš u vrijeme, kada je god. 1917 bio u Granadi kongres u spomen tristogodišnjice smrti velikoga učenjaka Suareza, isusovački general hoće da uputi sve članove Družbe, na koji način treba razumjeti odredbe Svete Stolice obzirom na tomizam. O. Ledochowski se energično bori protiv onih koji su sve tamo od god. 1879, a posebno od 1914 htjeli čitavom kršćanstvu nametnuti sve i pojedine teze sv. Tome, pa i one kojima su se protivili i najveći učenjaci katoličke Crkve. Treba razlikovati dvije vrste to-

---

[24] Gasparri, Fontes, III, 841—842.

[25] Isp. Bulletin de litt. ecclés. VII (1915—16) 131—132.

[26] Acta Ordinis Fratrum Minorum XLI (1922) 278; VII Centenario della nascita del S. D. S. Bonaventura, Bagnoregio 1921, 3—4.

[27] Pismo je objelodanjeno u raznim revijama i separatno. Isp. Zeitschrift für kath. Theologie XXII (1918) 205—253: »Epistola A. R. P. Vladimiri Ledóchowski praepositi generalis Societatis Iesu De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda«; La Civiltà Cattolica, 6 oktobra 1917, 61—67. Mnogobrojni su članci napisani povodom ovog pisma. Rivière objelodanjuje cit. čl. u Revue du Clergé français XXIV, sv. XCIV (1918), 401—418; Cavallera, u Bulletin de litt. ecclés. IX (1918), 15—133; Lebreton, u Études, 5 okt. 1917, 74—88; B. Gaudeau, u La foi catholique X (1917) 98—160; Nogara G., u La scuola cattolica XLV (1917) 276—281. Ovi i mnogobrojni drugi kat. učenjaci pozdravili su pismo isusovačkoga generala s najvećim veseljem. — Citati koje donosim uzeti su iz Zeitsch. f. kath. Theologie XXII (1918) 205—253.

mizma: jedan je obligatan, koji zapravo nije ništa drugo nego »skolastika«, a drugi je fakultativan: sastoji se od raznih mišljenja, teza, nauke, principa, koje neki pripisuju sv. Tomi. U ovom fakultativnom tomizmu ima teza, koje mogu biti od bitne važnosti obzirom na »tomistični sistem«, ali koje nijesu od bitne važnosti obzirom na vjeru i na kršćansku filozofiju, i dosljedno koje nitko nije dužan prigrliti. Slijedeći Pija X, o. Ledochowski ovako opisuje obligatni tomizam: »To su teze — veli on — koje utvrđuju postanak naše spoznaje, nutarnju narav istine, stanje sigurnosti duha, koje je ne samo moguće, nego koje zaista opstoji i nepogrešivi je kriterij po kome razlikujemo i dobivamo sigurnost. Zatim teze, koje dokazuju ograničenost stvorenih bića, i da ih je proizvelo Biće, koje je neizmjerno, nužno, nepromjenjivo, vječno. Napokon dolaze teze, kojima se dokazuje, da su stvorena bića nejednaka među sobom, a posebno da ljudska narav daleko nadmašuje sva druga vidljiva bića, jer čovjek ima dušu, koja je razumna, duhovna, besmrtna, sposobna da izabere između dobra i zla. Odatle nastaje moralni red.[28] Ove dakle teze i druge, koje su s njima nužno spojene, sačinjavaju obligatni tomizam, na koji je mislio Pio X kada je rekao: »Doista glavne tačke filozofije sv. Tome ne smiju se staviti u red mnijenja o kojima se može raspravljati u jednom ili drugom smislu«.[29] Crkva nije mogla staviti kao temelj kršćanske filozofije sumnjive teze, teze nestalne, za koje i neki tumačitelji Tomine nauke vele, da nijesu njegove. To bi značilo, kako i sam sv. Toma kaže, dati prigodu nevjernicima da nam se rugaju, da mi radi ovih nestalnih razloga vjerujemo ono što je Bog objavio: »materia praeberetur irridendi infidelibus«. To bi bila pogubna novotarija.[30] Unifikacija

---

[28] Zeitsch. f. kath. Theol., XXII (1918) 230—231.

[29] Ibid., 231—232: »Haec igitur authentica criteria intrinseca et extrinseca, ab ipsis Summis Pontificibus indicata, ad dignoscendum quae S. Thomae sint principia fundamentalia ab omnibus tenenda, semper ante oculos habeantur, ne a recta via declinamus. Ex iis simul inferre licet sententias illas, quae inter eius principes commentatores et fidelissimos discipulos controvertuntur, fundamentales non esse.« Str. 234: »In quaestionibus denique, in quibus sententia Angelici ambigua sit vel quae ab ipso expositae non fuerint, libertate quidem gaudemus.« Ističe, kako »rite distinguere oportet inter quaestiones, quas dedita opera tractavit vel certis argumentis probavit, et eas quas solum obiter attigit vel probabilibus tantum argumentis fulcivit«. Isusovci imadu Tomu kao svoga učitelja, pak stoga i nadodaje general: »Filiis enim Societatis ne in secundariis quaestionibus quidem a clara et certa sententia S. Thomae nonnisi gravate admodum et rarissime discedere licet, prouti nostrae regulae iubent...«

[30] Ibid., 241: »Qui vero, quo securius omnem opinionum diversitatem depellerent, subtiles quasdam propositiones, a spectatissimis aliarum scho-

škola niti je potrebna, niti je korisna, niti je ostvariva. To je isprazna i tašta sjena, koju ako čovjek slijedi i njom se zanosi, nastaje pogibelj za vjeru, za znanost i bratsku ljubav: »ad absolutam scholarum et doctorum unitatem Ecclesia numquam contendit quia neque necessaria neque utilis est, et ne obtineri quidem potest...«[31]

To je eto način »quem ad modum« oportet a sancti Thomae doctrinis esse«. Isusovački general »da ne skrene ni desno ni lijevo u tako teškom i delikatnom predmetu« podnio je svoj rukopis Benediktu XV, koji je stvar pomno pročitao i posebnim breveom od 19 ožujka god. 1917 odobrio direktive, koje daje o. Ledochowski ozbirom na tomizam. To je pismo objelodanjeno kao predgovor poslanice isusovačkoga generala: »De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda«. Tu među ostalim čitamo ove značajne riječi Benedikta XV: »Neque minus iucunde animadvertimus aequa te lance rationum momenta perpendisse quibus, quem ad modum oporteat a s. Thomae doctrina esse, hinc inde disceptando contenditur. Quo quidem in iudicio recte Nos te sensisse arbitramur...« Treba u školama proponirati nauku sv. Tome, ali svakome je slobodno: »in utramque partem disputare de quibus possit soleatque disputari«. Među tim pitanjima slobodnog raspravljanja nalaze se, kako ćemo za čas vidjeti, i glasovite 24 filozofske teze.

Ovako široka sloboda začudila je samo one, koji ne poznaju ni povjesti ni teologije. Mi ćemo kasnije vidjeti, kakovo je iznenađenje među pantomistima proizvelo pismo umnog isusovačkog generala, koje je objelodanjeno po raznim revijama. Da se tu ne radi

larum doctoribus aut reiectas aut in dubium revocatas aut certo non tanti habitas, praedicare vellent pronuntiata maiora et fundamentalia, a quibus nemini fas sit dissentire, ii reapse sapientiam S. Thomae non extollerent, sed deprimerent, et ad negligenda solidiora quoque argumenta ex certioribus et genuinis eius principiis deprompta incautos inducerent. Iidem contra ipsius S. Thomae mentem agerent, quippe qui gravia a levioribus, ab indubitatis dubia probe secerneret; alios doctores, qua erat modestia, magna semper reverentia prosecutus, eorum sententias non nisi ob rationes exploratas et perspicuas unquam damnandas esse censeret; nollet denique ut fidei veritates inniterentur argumentis non omnino certis, ac materia praeberetur irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt. Contrarius agendi modus quantopere noceat mentium quoque unitati...«

[31] Ibid. 242: »vanae autem et fallacis huius umbrae captatio caritatem, scientiam, fidem haud levibus periculis exponere videtur«.

samo o nekoj iznimci, koja bi bila za isusovce, razabire se iz samog pisma Benedikta XV. No to će nam jasno kazati slavno vladajući Papa Pio XI.

Papa-Učenjak, Pio XI, odmah pri svome nastupu potvrđuje paragraf franjevačkih konstitucija, gdje se franjevcima nalaže franjevačka škola.[32] U enciklici »Unigenitus Dei Filius« od 19 ožujka 1924 kao uzor stavlja se i sv. Bonaventura.[33] I u samoj enciklici »Studiorum Ducem« Pio XI zahtijeva onu slobodu koja je zalog napretka; osuđuje ocrnjivanja koja samo ruše vezu ljubavi; naređuje da nitko ne traži od nikoga više nego traži zajednička Majka Crkva, koja je uvijek naglašavala, pa i danas naglašuje: »neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur«.[34]

(Nastavit će se.)

---

[32] Regula et Constitutiones, 48.

[33] Acta Ord. Min. XLIII (1924) 136. Pismo je upravljeno na sve starješine redovničke: »Thoma Aquinate et Bonaventura ducibus...« Isp. Doctoris Seraphicis S. Bonaventurae, Opera theologica selecta, Ad Clarac Aquas 1934, I, XXI.

[34] AAS XV (1923) 323—24: »Inter amatores S. Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios qui in studiis optimis versantur, honestatem illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem unde studia progrediuntur, intercedere ad obtrectationem nullam, quae nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris canonici praecipitur, ut philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant; atque ad hanc normam ita se omnes gerant *ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum*. At ne qui eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus...« Papa ovim riječima tumači kan. 1366 § 2. Toma je vođ u svim katoličkim školama, ali ne na taj način da se ne može braniti neka teza protivna Tominoj. Lijepo veli glasoviti Przyvara S. J., u Stimmen der Zeit 106 Bd., okt. 1923, str. 45: »Es wäre falsch, Thomas zu verleugnen. Es wäre aber ebenso falsch, Thomas sozusagen zu vergöttlichen. Vor beiden Gefahren warnt sorgsam die Thomas-encyclica. Gegen ein Chaos Theologen- und Philosophenschulen ist ihr Wort vom doctor universalis gerichtet. Gegen einen engen Fanatismus aber richtet sich ihr Wunsch nach einem Wetteifer (der einzelnen Schulen) in rechter Freiheit... Etscheidend aber sind die folgenden Sätze:' Niemand soll von anderen mehr verlangen, als was von allen verlangt...«



Povijest indijske crkve.

(Tomini kršćani, Siro-Malabarci, Siro-Malankarci).

Msgr. Dr. Kamilo Dočkal.

SUMMARIUM.

Evangelii lucem in India s. Thomas apostolus praedicasse dicitur, unde incolae Malabarenses »Christiani s. Thomae« gloriantur. Sicut Ethiopia ab Aegypto, sic India a Perside temporis decursu dependebat. Nestorii error, ex imperio Byzantino expulsus et in regno Persico diffusus, e Seleucia-Ctesiphonte, respective Bagdad in Indiam pervenit ibique sustinebatur. Metropolita Indiae a Catholico Chaldaeorum mittebatur. Sic Nestorianismus a saec. 4. usque ad saec. 16. religio Malabarensium erat.

Unio Patriarchae Chaldaeorum tempore Joannis Sullakae an. 1552. unionem quoque Nestorianorum Malabarensium secum ferebat. Anno 1599. unio formalis gentis Indicae cum Roma in celeberrima synodo in urbe Udiamparur decreta est. Nimius rigor in abolendis »consuetudinibus Malabarensibus« ansam dedit magni schismatis, cujus Thomas Parambil auctor erat. Licet patres Carmelitae, qui post Jesuitas in Indiam missi sunt, multos ad unionem perduxerint, permulti tamen Thoma Parambil praecunte in errorem Monophysitarum seu Jacobitarum prolapsi sunt. Thomam Parambil Mellus et Antonius Thondematta exceperunt. Perturbationes usque ad novissima tempora perdurarunt, dum eis papa Leo XIII. et Pius XI. creando propriam Malabarensium ecclesiasticam provinciam finem imposuerunt. Modo Ernaculam metropolis, Changanacherry, Kottayam et Trichur dioeceses sunt. In dissertatione status hodiernus vitae religiosae, seminariorum necnon regularium describitur.

Praeter Syro-Malabarenses unitos existunt in India Syro-Malabarenses Nestoriani seu Mellussiani et Syro-Malabarenses Monophysitae seu Jacobitae qui et Syro-Malankarenses vocantur. Dum Mellus in Trichur residebat, »Catholicus« Malankarensium in Kottayam residet. Sub influxu Anglicanorum una pars Syro-Malankarensium »reformata« est et independens censetur, cui Mar Athanasius praest.

Ecclesia Romano-Catholica non solum Nestorianos sed etiam Jacobitas Malabarenses ad unionem perferre conatur, et non sine fructu. Unionem Nestorianorum procurant non solum Carmelitae et Franciscani,

sed et sacerdotes indigenae, in seminariis propriis bene instructi. Unionem Malankarensium procurant novissimo tempore celeberrimi episcopi Mar Ivanios, Mar Theophilos cum sacerdotibus ex Congregatione »De imitatione Christi«, et nuper etiam Mar Severios.

Nestorijevci imadu još jedan ogranak na istoku, a to su t. zv. »Tomini kršćani« u Indiji. Danas ih zovu Siro-Malabarci.

Malabar je zapadna obala Prednje Indije od Mangalora (južno od Goe) do rta Komorina, t. j. od 14 do 8 stepena sjeverne širine. Dubina kraja je primorje od morske obale do gorja Zapadni Ghati, odnosno Kardarum. Južna pola Malabara podijeljena je danas u dva kraljevstva, koja stoje pod pokroviteljstvom Engleske, kao i cijela prednja Indija. To su Cochin na sjeveru i Travancor na jugu. U ta dva kraljevstva stanuju Tomini kršćani. Prema službenom popisu od god. 1911. bilo je svih Tominih kršćana 728.304. Od toga ide na nesjedinjene raznih sekta 315.162, a na sjedinjene s Rimom 413.142, dok katolika latinskog obreda ima 270.000, a Hindusa, Muslimana i drugih preko 3 milijuna. Statistika Istočne kongregacije računala je god. 1932. već 390.000 katolika latinskog obreda.

»Tomini kršćani« na Malabaru zovu se sami Nazareni Mapila. Nazareni znači isto što i kršćani. Mapila je kratica dviju malajskih riječi: Maha (velik) i Pila (sin), tako da Mapila znači »veliki sin«, koju oznaku nose kraljevski prinčevi. Ovaj naslov dobio je u 9. st. Mar Thomas Canna od indijskog kralja Perumala, pa je malabarskim kršćanima ostao do danas. Sjedinjeni nestorijevski Tomini kršćani zovu se u svom jeziku Pazeakutturar, a nesjedinjeni Pulhenkutturar.

Svi malabarski kršćani, bili sjedinjeni bili nesjedinjeni, pripadaju indijskoj rasi, kao i ostalo pučanstvo Prednje Indije. Nisu dakle Semiti kao ostali Nestorijevci. Pučanstvo Prednje Indije čine Indijanci ili Hindus, koji se dijele u dvije grupe: jedni govore sanskritski jezik, a drugi dravidski. Po vjeri je pučanstvo Prednje Indije u glavnom bramansko, dok je pučanstvo Stražnje Indije budističko. Na otocima indijskog Arhipelaga stanuju Malajci, koji su u većini Muslimani.

Malabarci su dakle Indo-Evropejci dravidskog roda. Govore jezikom, koji sami zovu »malayālam«, koji se više ili manje razvio iz sanskrita, kao i jezik »telugu«, »tamil« i kanarski jezik.[1]

1. Tomini kršćani.

Prema staroj predaji, koja doduše nije potpuno zajamčena, ali siže u davnu drevnost, propovijedao je sveto evanđelje u Indiji

---

[1] Sr. »Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale«. S. Congr. Orient. Roma. 1932. Str. 247.

sv. apostol Toma.[2] Predaja veli, da je sv. Toma umro mučeničkom smrću u mjestu Mylapore (Meilapore) San Thome kod Madrasa, gdje se do danas pokazuje njegov grob.[3a] Stalno je, da je početkom 4. stoljeća postojala kršćanska crkva u Indiji, i to u Malabarskom primorju i na Maledivskom otočju. Indijski su kršćani bili tada pravovjerni. Na prvom ekumenskom saboru u Niceji god. 325. spominje se biskup Ivan, koji je imao vlast nad Perzijom i nad Indijom.[3b]

Od 5. stoljeća dalje dolaze indijski kršćani pod upliv crkve u Perziji. Radi povoljnih atmosferskih prilika od uvijek je bila jaka trgovina između Perzije (a onda i Babilonije) te južne Indije. Stopama trgovine pošli su i kršćanski vjerovjesnici. Perzijska je crkva u početku bila pravovjerna, nu kad su Nestorijevci, osuđeni na 3. ekumenskom saboru u Efezu god. 341., bili prognani iz istočno-rimskog carstva, prebjegoše u Perziju, gdje su bili lijepo primljeni. Dok su dosada perzijski kraljevi ratujući s istočno-rimskim carevima progonili kršćane, koje su smatrali političkim saveznicima Bizanta, odsada su štitili Nestorijevce, prognane iz bizantskog carstva.

Kad su Arapi god. 651. osvojili Perziju, naslijedili su njihovu sklonost prema Nestorijancima, pa su se njima služili za dizanje kulture. Pripovijeda se, da je sam Muhamed bio u prijateljstvu s jednim nestorijevskim monahom, od kojega je naučio poznavati kršćanstvo. Nestorijevci su bili pisari, liječnici i visoki činovnici na dvoru kalifa u Bagdadu, kako smo to izložili u povijesti perzijske crkve.

---

[2] Ovu je predaju zabilježio jakobitski Siro-Malabarski svećenik Matej početkom 18. stoljeća ovako: God. 52. dođe sv. Toma, apostol Gospodnji, u Indiju, te dopre do mjesta Mylopore. Ovdje je mnogima propovijedao evanđelje i pokrstio mnoge. Odande ode u Malabar, te dođe do mjesta Moljokar. I tu pokrsti mnoge i ostavi dva svećenika. Odavde ode u Kutkajel, gdje sazda crkvu, što učini u Irapelu, Gukamaglamu, Nerni i Tirubokutu. Iza toga vrati se u Mylopore, gdje je umro mučeničkom smrću, proboden kopljem. Poslije njegove smrti osta Indija bez propovjednika i duhovnog vođe izuzev ona dva svećenika u Malabaru. Prošle su 92 godine, što je Indija s Malabarom bila bez biskupa i bez svećenika, nu zato nije iščezlo kršćanstvo. Kršćansku vjeru zadržali su i sačuvali sami vjernici, koji se nazivahu »Kršćani sv. Tome«. Sr. N. Land: »Anecdota Syriaca«, Lugduni Patavorum, 1862. Tom. I. St. 123.

[3a] Sr. R. Janin: »Les Églises orientales et Rites orientaux«. III. Ed. Paris, 1935. St. 523.

[3b] Sr. Fil. Labbe S. J.: »Sacrosancta concilia«. Venetiis. 1728. Lib. II. C. 27. Col. 235. Prema sinodalnim spisima potpisao se Ivan »Magnae Indiae et Persidis episcopus«. — Sr. »Patrum« nicaeanorum nomina«. Lipsiae 1898. P. LXII.

U tako povoljnom položaju mogli su Nestorijevci razviti svoju snagu ne samo u Perziji samoj, nego i izvan granica. Njihova ekspanzivna snaga zahvatila je prije svega susjednu Indiju, a onda Kinu sve do Bajkalskog jezera.[4] Ne da se točno reći, kada su Nestorijevci prodrli u Indiju i kad su tamošnje pravovjerne Tomine kršćane pripojili svojoj heretičkoj crkvi. Vjerojatno su nestorijevski patrijari slali u Indiju svoje ljude za biskupe, tako da je indijski metropolit bio ovisan od patrijara u Seleuciji-Ktezifonu, a onda u Bagdadu.[5]

Tako postadoše »Tomini kršćani« Nestorijevci, pošto su hierarhički zavisili od Perzije, gdje je Nestorijevstvo bilo u moći i cvatu. Kad je u 6. stoljeću Cosmas Indicopleustes pohodio Indiju, našao je ondje brojne crkvene općine pod jednim biskupom, koji je bio ređen u Perziji.[6]

*

[4] Indija se u popisu kaldejskih provincija nalazi na 15. mjestu. Tako ju Matej ibn Amri, pisac 14. stoljeća navodi iza provincije Kine. Sr. H. Gismondi S. J.: »Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum«. Roma, 1896. St. 126. Nema sumnje, da je nestorievski katolikos iz Seleucije-Ktezifona protegnuo svoju vlast prije na Indiju, nego na Kinu.

[5] Povjesničari Malabarske crkve drže, da je »Catholicus Orientis«, t. j. biskup Seleucije-Ktezifona oko god. 345. poslao u Indiju biskupa Josipa i od onda je neprestano slao onamo biskupe. Dogodilo se to ovako: Kad je jeruzalemski trgovac Toma bio na svom putu u Indiji i na Malabaru, našao je ondje kršćane, koji nisu imali svojih svećenika. Oni su zaklinjali, neka im u katolikosa Istoka isprosi biskupa i svećenika. Toma izvijesti katolikosa u Seleuciji-Ktezifonu o svemu, i taj najpripravnije pošalje onamo Josipa, nadbiskupa iz Edesse, sa svećenicima i đakonima, kojima se pridruži više kršćanskih obitelji iz Perzije i Jeruzalema. Kad su ovi došli u Malabar, vrlo se obradovaše tamošnji kršćani. Prema njihovu savjetu zamoliše došljaci malabarskog kralja, da im dopusti ostati u zemlji i sagraditi si kuće i crkvu. On im dade kraj Kuromaklur. Tu si kršćani sagradiše prekrasnu crkvu. Na spomen toga uklesaše kršćani cio događaj u mjedene ploče, koje se još u 18. stoljeću čuvahu u arhivu doseljenika, pa se možda i danas ondje nalaze. Tako o tom izvješćuje jakobitski svećenik Matej. Sr. N. Land, op. cit. Tom. 1. St. 125 ss. — Čuveni historičar Arhimandrit Samuel Giamil, prokurator kaldejskog babilonskog patrijara u Rimu, drži gornje navode istinitima, pa stavlja dolazak metropolita Josipa u Indiju u god. 345. Sr. »Synopsis historiae ecclesiastiae Syro-Chaldaeo-Malabarensium«. Bessarione, Roma, 1903. Vol. IV. St. 262.

[6] Cosmas Indicopleustes inzvješćuje ovako: »In Taprobana insula ad interiorem Indiam, ubi Indicum pelagus exstat, ecclesia christianorum habetur, ubi clerici et fideles reperiuntur; similiter in Male, ut vocant, ubi gignitur piper; in Calliana vero (sic nuncupant) episcopus est, in Perside ordinari solitus. Similiter in insula, quae Dioscoridis vocatur, in eodem mari sita, clerici reperiuntur ex Perside, ubi ordinantur eodem transmissi.« Sr. »Topographia Christiana«. Lib. 3, St. 449. s. u »Bibl. veterum patrum«. Venetiis 1776. To. 11. — Perzijska pokrajina na istočnoj obali perzijskog

Iz starije povijesti indijske crkve nije ništa poznato.[7] Zna se, da je početkom 9. stoljeća neki Sirac po imenu Mar Thomas Canna emigrirao s malom kolonijom sunarodnjaka u Indiju, te da je u kralja Šeruman Perumala dobio neku nezavisnost za svoju koloniju i grad Kranganor, gdje je osnovao nezavisnu kneževinu. Thomas Canna je dakle Tomine kršćane organizirao i na političkoj podlozi. Kršćani su stekli neki povlašteni položaj, sličan malabarskom plemstvu Naira. Indijski knezovi su ih rado upotrebljavali za vojnu službu.[8]

Povijest nestorijevskih Tominih kršćana od 9. stoljeća dalje do 16. vrlo je manjkava. Jakobitski svećenik Matej u svojoj povijesti Malabarske crkve napominje, da su god. 823. došli u Indiju Mar Sapores i Mar Peroses, a s njima i odličan muž Sabar-Jesus. Oni su došli u grad Kulam kralju Sakirbirti moleći da im dade zemlje. Kralj im je dao zemlje, koliko su htjeli. Oni si u kulamskom kraju sagradiše grad i crkvu. Poslije toga da su češće dolazili biskupi i metropoliti u Indiju iz Babilonije, poslani od kato-

---

zaljeva (Fars) imala je u 5. st. jednu metropolu u Rewardaširu. Kršćana je bilo na otoku Socotora. Ti su od 6. do 17. st. primali biskupe od nestorijevskog katolikosa. I na Quilonu bio je nestorijevski biskup. Sr. »Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale«. Roma 1932. Str. 247.

[7] Msgr. Samuel Giamil veli, da se u vremenu od 4. stoljeća do god. 800. nije sačuvalo ni jedno ime Syro-Orientalnih biskupa, koji su ravnali kršćanskom crkvom u Indiji, premda je stalno, da su kroz cijelo to vrijeme indijski kršćani dobivali svoj kler iz Perzije. Sr. Samuel Giamil, op. cit. St. 263. On se poziva i na izvode uglednog starijeg autora Le Quiena, koji veli: »Episcopi et clerici ante medium saeculi VI. in India existebant et a metropolita Persidis vel Seleucensi Chaldaeorum Catholico ordinabantur mittebanturque«. »Oriens christianus«. Paris, 1740. II. Col. 1273. — God. 1547. našao se u Meilapori jedan križ s natpisom u starom perzijskom jeziku pisan slovima zvanim »pehlvi«, koji po tim znakovima mora poticati iz 6. stolj. Valjda ga amo donesoše perzijski kršćani. Sr. »Statistica con cenni storici...«, op. cit. Str. 247. s.

[8] O tom Mar Tomi neki krivo sude, da je bio trgovac, iz Armenije i da je bio oženjen. Msgr. Samuel Giamil ubraja ove navode u priče. Op. cit. St. 365 ss. Tvrdi, da je Mar Thomas Canna bio Kaldejac (Syrus ili Surianus Orientalis), da je bio biskup, poslan iz Babilonije oko god. 800. od nestorijevskog patrijara Timoteja I. (780.—823.), i naravski neoženjen. S Mar Tomom bijahu kao vjerovjesnici za istok poslani i Mar Yaballaha i Mar Kardago, te oko 15 monaha. Mar Yaballaha posta metropolit Ghemalita, a Mar Kardago metropolit Dilamita, dok je Mar Thomas Canna došao u Indiju, gdje je postao biskupom. Tako izvješćuje nestorijevski pisac 9. stoljeća Toma iz Marga u svom djelu »Historia monastica« Lib. V. Cap. 7. Sr. P. Bedjan: »Liber superiorum seu historia monastica auctore Thoma, episcopo Margensi«. Paris, 1901.

likosa Orijenta.[9] S tim se izvještajem slažu i katolički historičari Malabarske crkve: J. S. Assemani, Fac. Raulin i Le Quien; jedino što postavljaju godinu dolaska u razno doba. Le Quien kaže, da su ova dvojica došla iz Babilonije oko god. 880, dok Jos. Assemani[10] stavlja dolazak ove dvojice u god. 922, a s njim se slaže i Fac. Raulin.[11] Mar Sapores se kod Le Quiena zove Mar Xabro ili Sabra, a Mar Perozes Mar Prodh.[12] Sigurno je, da je štovanje ove dvojice u malabarskoj liturgiji postojalo do 16. stoljeća, jer je sinod u Diamperu odredio, da se crkve posvećene Mar Saporu i Mar Perosu u Kulamu i drugdje imadu odsad zvati crkve svih svetih i da se na taj dan ima svetkovati spomen i ove dvojice.

Poslije smrti Mar Sapora i Mar Peroza poslaše Malabarci po svojem običaju opet poslanike u Bagdad katolikosu Istoka, da im pošalje biskupe. Taj im posla metropolita Mar Ivana II., kome podloži dva sufragana Mar Duu, koji je bio na čelu kršćanima na otoku Sokotra (Socotora), te Mar Tomu, koji je bio biskup Masine ili Kine ili Kitaja.[13] Samuel Giamil stavlja dolazak ovih u Indiju u god. 1129.

Iza Ivana II. postao je metropolitom Tominih kršćana Mar Ivan III. Ovaj je pokušao, da steče crkvenu samostalnost svoje crkve, pa je za pape Kaliksta II. (1119.—1124.) osobno došao u Carigrad, gdje su tada bili poslanici papini, te je s njima pošao u Rim, da svoj naum izvede. Pred papom i kardinalima ispriča, da stoluje u Indiji, gdje se nalazi i štuje sv. tijelo apostola Tome. Uspjeh nije poznat. Svakako sjedinjenje nije provedeno. Od god. 1230. do 1490. ne spominju dosadanji povjesni spomenici ni jedno ime crkvenog poglavice Malabarskih Tominih kršćana.



God. 1490. poslaše nestorijevski Malabarci 3 poslanika Mar Simonu III., katolikosu Orijenta, moleći po običaju biskupe. Jedan od poslanika umre na putu, a druga dvojica dođoše Mar Simeonu u Gazartu (Džezireh), koji obojicu poslanika zaredi za svećenike, a drugu dvojicu monaha iz samostana sv. Eugenija za biskupe. Jedan primi ime Ivan, a drugi Toma. Biskupi i svećenici vratiše se u Indiju, gdje ih po običaju dočekaše s križem, kadom i svijećama

---

[9] Sr. N. Land: »Anecdota Syriaca«, Lugduni Patavorum, 1862, Tom. I. St. 123 ss. I »Bessarione«, Roma, 1902. III. St. 213.

[10] Jos. S. Assemani: »Bibliotheca orientalis«. Roma, 1719—1728. Tom. 3. P. 2. St. 442.

[11] Fac. Raulin: »Historia ecclesiae Malabaricae«. Roma, 1745. St. 432—435. On veli: »Nec praetermittendum est, quod paucis a fundatione Coulani annis (i. e. post 100 fere annos seu anno 922) advenerint duo e Babylonia Chaldaei episcopi Sapores et Perozes, qui amplissimam obtinuerunt aedificandarum ecclesiarum in iis regionibus facultatem, proventibus etiam ad hoc non exiguis attributis ... Ea de causa fortasse factum est, quod duos illos Chaldaeos inter Sanctos reposuerint.«

[12] Le Quien: »Oriens christianus«, Paris, 1740. II. St. 1275.

[13] Le Quien, op. cit. 1275—6. Fac. Raulin, op. cit. St. 435.

te knjigom sv. evanđelja, pa ih uz pjevanje psalama i himana uvedoše u crkvu. Mar Ivan IV. osta u Indiji dok se Mar Toma god. 1492. vrati u Mezopotamiju s darovima i prinosima indijskih kršćana. Mar Toma osta na patrijarškom dvoru do god. 1503.

God. 1502. umre patrijar Mar Simeon III., a naslijedi ga Mar Ilija IV. Taj zaredi god. 1503. na molbu Mar Tome tri monaha iz samostana sv. Eugenija za biskupe: Rabbana Davida, koji uze ime Mar Jaballaha, Georgija, koji uze ime Mar Denha i Massudu, koji uze ime Mar Jakob. Svu ovu trojicu s Mar Tomom pošalje patrijar u Indiju, da utvrde tamošnje nestorijevske kršćane. Biskupi izvršiše nalog, te nađoše na životu Mar Ivana IV. Njega naslijedi u časti indijskog metropolita Mar Jaballaha. God. 1504. upraviše Mar Jaballaha, Toma, Jakob i Denha opširnu poslanicu svomu patrijaru u Mezopotamiji, koja sadržava zanimljiv odlomak povijesti malabarske crkve.

Prema njihovu izvještaju živi u Indiji oko 30.000 kršćanskih obitelji, koji ispovijedaju istu vjeru, kao i perzijski patrijar. Kršćani su imućni ljudi, blagi i miroljubivi. Indija imade više pokrajina. Oni rade u pokrajini, koja se zovu Malabar. Ta pokrajina ima oko 20 gradova, od kojih su najvažniji »Carangol, Palor i Colom«. Drugi ne zaostaju mnogo za ovima. Svuda stanuju kršćani i posvud su sagrađene crkve. U blizini Malabara je velik i bogat grad Kalkuta, gdje stanuju nevjernici. U drugoj jednoj pokrajini Silan, koja je od napomenute udaljena »25 dana hoda«, je grad Meilapor, u kojem je grob sv. Tome apostola. I tu su kršćani, koji baš popravljaju crkvu sv. Tome. Iza toga opisuju pomenuti nestorijevski biskupi, kako su nedavno u Indiju i to u Kalkutu doplovili kršćani iz dalekog zapada (misle na dolazak Vasca di Game u Kalkutu god. 1498.). Zovu ih »braća naša Franci«. Plovidba morem trajala je jednu godinu dana. Zaustaviše se najprije u zemlji Kuš, t. j. Etiopiji. Nakupovavši bibera i druge robe otploviše, pa upoznavši put dođoše opet sa šest velikih lađa. Sad im je put trajao samo pol godine, jer su vrlo sposobni u plovidbi. Fanatični muslimani započeše s došljacima rat, ali ih ovi svladaše, a onda se otputiše u Malabar, gdje su bili lijepo primljeni i od tamošnjeg kralja i od kršćana. Pisci poslanice dođoše k evropskim došljacima u grad Cananor (Kranganor), kod kojih ostadoše 2 mjeseca i pol. Tu upoznaše i zavoliše zapadne kršćane i služiše pred njima sv. liturgiju. »Franci iz pokrajine Portugala« imadu sa sobom svećenike, koji služe sv. misu svaki dan. Uopće indijski se biskupi ne mogu nahvaliti »Franaka«, od kojih su dobili bogatih darova, krasnih odijela i 20 drama zlata.[14]

Poslanica nije zastigla u životu Mar Iliju, koji je međutim umro i bio pokopan u crkvi Mešenta u Mossulu. Naslijedio ga je

[14] Tu je poslanicu s poviješću Mar Jaballahe, Tome, Jakoba i Denhe, »Istočnih Siraca ili Kaldejaca iz Indije« donesao Msgr Samuel Giamil u »Documenta relationum inter S. Sedem apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam tum jam edita tum majori ex parte nunc primum ex archivo vaticano prolata notisque historicis illustrata«. Appendix II. Cap. 3. »Bessarione«, Roma, 1903. Vol. 4. St. 403—407. Time nismo iscrpli cio sadržaj poslanice, da previše ne odulјimo.

patrijar Mar Simon IV.[15] Od god. 1540. do 1555. djelovahu u Malabaru dva biskupa pod imenom M a r J o s i p i M a r J u n a b.[16a]

*

Godinom 1552. primakli smo se vremenu, kad se kaldejska crkva obratila na Sv. Stolicu, da dobije patrijara i kad je papa Julije III. (1500.—1555.) potvrdio Ivana Sullaku za katoličkog babilonskog patrijara. Papa Julije prizna Sullaki jurisdikciju i nad Indijom. U to vrijeme bi se i nestorijevski Malabarci prirodnim razvojem stvari sjedinili s Rimom, da nisu Portugalci svojim nerazumijevanjem prirodni razvoj spriječili. God. 1555. pošalje patrijar Ebed-Jesu, nasljednik sjedinjenog babilonskog patrijara Ivana Sullake, u Indiju M a r J o s i p a, brata Ivana Sullake, koga im je zaredio za metropolitu. Međutim Portugalci su ga uhvatili i odveli u Portugal. Ne mogući dočekati povratak svog metropolita iz Evrope, zamolište Malabarci patrijara Ebed-Jesu, da im pošalje drugog metropolita. Ovaj im zaredi i posla M a r A b r a h a m a. Papa Pijo IV. prizna Mar Josipa i Mar Abrahama, ali im po želji Portugalaca ograniči vlast na mjesta »in quibus praesules a Romano Pontifice non instituntur«.[16b]

Dok nije bila riješena sudbina Mar Josipa, upravljao je indijskom crkvom Mar Ilija Abib, zvan Hormes, metropolit iz Niniva, koji je došao u Indiju s Mar Ambrozijem Tezejem, biskupom arijenskim i dominikancem o. Antonijem. Svi su ovi bili sjedinjeni s Rimom. Mar Ambrozije Tezej i o. Antonije bili su pratioci Ivana Sullake u Rim.

Međutim je Mar Josip bio u izagnaništvu. Na putu u Evropu u Masambichu napisa »Pontificale Chaldaeorum«. U Portugalu bude preslušan od papinskog legata kardinala Henrika. Na njegovu želju pusti portugalska kraljica Mar Josipa natrag u Indiju. Došavši u Malabar dovrši god. 1557. djelo »Epitome Canonum synodicorum«, što ga je napisao Ebed-Jesu, metropolit iz Nizibisa († 1318.). Iste godine sastavi na otoku Salsate djelo »Officium a Monachis tyronibus in suis cellulis recitandum« (koje se u rukopisu čuva u vatikanskom arhivu). Brzo iza toga bude učeni i revni biskup varkom namamljen u Cochin, ondje od vojnika uhvaćen, odveden u Portugal, a odande u Rim, gdje je umro god. 1567.[17]

---

[15] S kronografijom i denominacijom pomenutog ovog dokumenta ne slaže se kronografija i denominacija nestorijevskih patrijara, kako ju prema Eug. Tisserantu u »Dictionaire de theologie catholique« Tom. XI. St. 261—263. navodi Martin Jugie u svom djelu: »Theologia dogmatica christianorum orientalium« V. 1936. St. 72. Prema njima stoluju patrijari od Simona II. do Simona IV. (1497.) u Mossulu, Simon V. i Ilija V. (1497.—1503.) u Džezirehu, a patrijari od Simona VI. (1504.—1538.) do Ilije XIII. Isoyaba († 1804.) u Rabban Hormizdi.

[16a] Sr. Fac. Raulin, op. cit. St. 437 s.

[16b] Sr. »Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale«. Roma 1932. St. 248.

[17] J. S. Assemani: »Bibliotheca orientalis« Roma. 1719—1728. Tom. 3. P. 2. Str. 447 ss.

Čuvši za asportaciju Mar Josipa u Evropu pošalje nestorijevski patrijar Simeon, takmac sjedinjenog patrijara Ebed - Jesu-a u Indiju nestorijevskog biskupa Mar Simeona, koji se usadi u gradu Karturti. Međutim Portugalci nastojanjem Franjevaca otpremiše ovog nestorijevskog biskupa u Rim, a onda u Lisabon, gdje je bio zatočen u samostanu oo. Franjevaca sve do svoje smrti god. 1599.

Početkom godine 1565. vrati se Mar Ilija Abib, biskup iz Nizibisa, natrag u Asiriju. Da ne ostane indijska crkva bez pastira, izmoliše Malabarci od sjedinjenog patrijara Ebed - Jesu-a IV. (1555. do 1571.), da im zaredi i pošalje drugog metropolita. Taj im pošalje vrlog čovjeka Mar Abrahama.[18]

Videći, da Portugalci ne će, da u Indiju dolaze biskupi, poslani iz Kaldeje, dođe Mar Abraham u Malabar preobučen, pa je neko vrijeme vršio svoju pastirsku službu potajno. Poslije smrti Mar Josipa u Rimu i poslije asportacije Mar Simeona sam je ravnao malabarskom crkvom sve do god. 1597. Budući da je imao sa strane Portugalaca i nekih katoličkih biskupa neprilika, zauzeo se za njega sam papa Grgur XIII. (1572.—1585.). Papa je pisao Henriku, kralju portugalskom, te katoličkom nadbiskupu u Goi, gdje im preporučuje Mar Abrahama, asiro-kaldejskog metropolita u Angamali, da ga pozovu na provincijalnu sinodu u Goi i da što ljepše s njime postupaju. Pisao je i samomu Abrahamu, hvaleći ga radi njegove odanosti apostolskoj Stolici i radi njegove katoličke vjere. Poziva ga, da s indijskim biskupima pribiva sinodi u Goi, jer kojoj bi drugoj sinodi mogao prisustvovati, kad sam ne može da sazove provincijalnu sinodu, jer dosada nema sufragana. Neka se ne boji zla postupka sa strane drugih biskupa, jer im je pisano, da imadu s njime postupati ljubazno i s čašću.[19]

Skrhan slabošću preda Mar Abraham god. 1597. upravu svoje crkve arhiđakonu Georgiju, te umre u Angamali.

Time smo se primakli jednoj obratnoj točki u povijesti malabarske crkve Tominih kršćana, naime do formalnog sjedinjenja na sinodi u Diamperu god. 1599. To su sjedinjenje proveli portugalski biskupi, koji su u 16. stoljeću kolonizirali prednju Indiju.

---

[18] Mar Abrahama smatrali su savremeni katolički biskupi Indije i Portugalci Nestorijevcem; zato su mu činili neprilike. Slično su o njemu mislili i povjesničari Al. Assemani i Fac. Raulin. Nu posve krivo, kako ćemo odmah vidjeti iz papinskih pisama. Mar Abraham nesamo da nije Nestorijevac, nego je obratno bio protivnik Nestorijevaca. Sam papa Grgur XIII. upravio je 5. III. 1580. poslanicu »Clero et populo christianorum s. Thomae in Provincia Angomalensi«, u kojoj zaklinje svećenstvo i puk da se čuva nekog skizmatičkog biskupa Simeona, a da bude vjeran i poslušan svom nadbiskupu Abrahamu i Georgiju, biskupu palurskom. Sr. Sam. Giamil, op. cit. »Bessarione« 1903. Vol. 5. Str. 76 s.

[19] Sr. Sam. Giamil: »Documenta relationum inter S. Sedem Apost. et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam«. Appendix II. Cap. III. »Bessarione«. Roma, 1903. Vol. 4. St. 408—413. Tu su otisnuta sva tri lista pape Grgura XIII. iz A. Theiner: »Annales eccl.« ad an. 1578.

Recenzije.

Consultationes juris canonici. Ex Pont. Instit. Utr. Juris. Auctoribus: C. Bernardini, A. Canestri, F. Cattani-Amadori, H. I. Cigognani, V. Dalpiaz, F. X. Dambrosio. I. Haring, A. Larraona, Ph. Maroto, A. Perugini, F. Roberti, I. Teodori, A. Tondini. Vol. I., in —8, pp. 370 — Romae, apud idem Instit. U. J., 1934 — Lit. 25.

Profesori na Pontificio Istituto Giuridico »Utriusque Iuris« u Rimu, među kojima ima nekoliko prvorazrednih kanonističkih stručnjaka na glasu, izdavaju već desetu godinu (od 1927) svoj kanonistički časopis »Apollinaris« (commentarius iuris canonici).

U tom časopisu donose u stalnoj rubrici pod skupnim naslovom »Consultationes« stručna rješenja raznovrsnih pravnih pitanja i problema u kazuističnom obliku. Sada su odlučili, da ove »consultationes« preštampaju iz ovoga časopisa i izdadu kao zasebnu zbirku. U ovom prvom svesku sadržano je svega 111 takovih jurističnih kazusa svrstanih u 5 knjiga prema razdiobi Kodeksa kan. prava. Od zamašnije vrijednosti su (po ocjeni u »Jus Pontif.« 1937, 94) ovi sastavci: Leges vitio affectae (Prof. Teodori), De conditione iuridica mansionarii, qui nominatus sit canonicus honorarius eiusdem ecclesiae (Prof. Maroto), De dote monialis ante Codicem transeuntis (Prof. d'Ambrosio), De celebratione Missarum in anticipatum suffragium (Prof. Canestri), De metu ab amente incusso in ordine ad matrimonium (Prof. Bernardini), De appellatione a sententia rotali prolata »videntibus omnibus« (Prof. Roberti), An baptizatis extra Ecclesiam Catholicam usus competat privilegii Paulini (Prof. Dalpiaz). No i svi ostali sastavci u svemu čine stručan i vrijedan prilog kanonističkoj nauci. Dakako da će se ovde onde naći po koji izvod, s kojim se neće svi složiti: tako n. pr. N. Hilling (u Archiv für kath. Kirchenrecht, 1936, 440) pobija izvode Prof. Roberti: »Defensorem vinculi posse iudicum conclusiones invisere, nisi specialis obstet prohibitio« (pag. 262). I mi smo opazili jednu omašku, koja se odnosi na nas. U sastavcima, koji rade o Const. Pii XI »Deus scientiarum Dominus« (Prof. Roberti) donosi se lista crkvenih univerziteta i fakulteta do 30 juna 1930 (pag. 194) i lista poslije Const. Deus scient. Dom. (pag. 205). U jednoj i drugoj listi označeno je i naše sveučilište (Jugoslavia, Zagreb), ali mu je ime upisano neispravno ovako: »Sveučilište Kraljevine S. H. S.« Kako je poznato taj je naslov hrvatsko sveučilište dobilo po naredbi biv. bana dr. Palečeka od 15/7, 1919 br. 19.572

(izdanoj za vrijeme vlade pok. Stojana Protića po nalogu tadanjega ministra unutr. djela Svet. Pribičevića). Međutim je prema zakonu od 3 listopada 1929 sadašnji službeni naslov našega sveučilišta: »Univerzitet Kraljevine Jugoslavije u Zagrebu«.

Dr. Fr. Herman.

Dr. Dragutin Kniewald: LITURGIKA. Zagreb 1937. Str. 374 i prilog. U platno vezano kod autora, Zagreb, Trenkova 7/III. Din. 105.—, poštom Din. 110.—. Knjižarska cijena Din. 130.

Do nedavna t. j. do izdanja CJC, a gdjegdje i kasnije, po svim se bogoslovnim učilištima predavala liturgika zajedno sa pastoralnim bogoslovljem. No kako se od onog doba liturgika uspored s arheologijom razvila u posebnu znanost, i Crkva je urgirala (can. 1365. § 2.), da se ista kao posebna znanost predaje u bogoslovnim učilištima, to su prihvatili i naši bogoslovni fakulteti, gdje se od g. 1935. liturgika predaje kao posebna disciplina. U tom je pravcu već prije radio profesor Dr. Dragutin Kniewald, kad je g. 1930. izdao Pastirsko Bogoslovlje, u kom je obradio samo ličnost i djelovanje duh. pastira, dok je međutim pripravljao znanstvenu obradbu liturgike.

Izašla je ova njegova željno očekivana nova knjiga, koja svojim objamom zaostaje možda za liturgikama drugih većih naroda, ali svojim ih je obilnim sadržajem dostigla i možda prelašila, jer dok one često puta na široko razlažu neke liturgičke materije, pisac naš to isto kaže kraće ali ipak jasno, učeno, svakom inteligentu razumljivo.

Predavanja su to bogoslovima, ali materijal je tu obrađen ogroman i različit, te će zadovoljiti svakoga, ne samo svećenika nego i inteligenta laika, koji se išto interesira za crkvene stvari. Kako se i kod nas razmahao liturgijski pokret, komu je — što treba istaknuti — g. profesor pionir, prvi početnik kod nas, to će njegova Liturgika biti putokaz, kojim treba poći, ako želimo, da taj pokret prodre u naš narod, koji je kako nam starina kazuje i ostaci ostanaka u Hrv. Primorju, Dalmaciji i otocima našim potvrđuju, bio liturgički odgojen, liturgija mu je bila prešla u život, živio je sa Crkvom. Taj su mu život od njegovog pokrštenja podržavali mnogobrojni benediktinski samostani pa brojno svećenstvo ne samo u katedralnim, nego i u drugim većim mjestima. Opadanjem samostana i broja svećenstva popustio je život sa Crkvom i izrodio se u privatnu pobožnost, kojom se izgubio smisao za Kristovu zajednicu a onda nastupilo posvemašnje napuštanje crkvenih obveza.

Svoju je Liturgiku g. profesor zgodno podijelio u tri glavna odsjeka. U prvom odsjeku govori o liturgijskim oblicima uopće. Nakon izlaganja, što je liturgija, tumači je kao znanost o bogoštovlju, navađa povjesni njezin razvitak, zakonodavstvo u Crkvi, govori o liturgijskim jezicima s osobitim obzirom na staroslavenski, o liturgijskim knjigama od prvog početka pa do danas, o crkvenom pjesništvu i pjevanju. Zatim o bogoštovnim zgradama i crkvenom namještaju, u koliko spada u liturgiku, dok obećaje, da će u posebnoj knjizi prikazati ove stvari s umjetničkoga gledišta. U ovaj je dio uvrstio i razne liturgijske simbole, koji se u crkvi upotrebljavaju. U drugom odsjeku obrađuje liturgijsku godinu, crkveni kalendar, blagdane uopće, kršćansku sedmicu i dva ciklusa crkvene go-

dine: božićni i uskrsni te neke blagdane. U trećem napokon odsjeku govori o sv. tajnama, blagoslovinama i brevijaru, sa krasnim uvodnim člankom: »Kristove sv. tajne i poganski misteriji«. U tom dijelu obrađuje sv. misu *ne zasebno kao drugi liturgisti nego zajedno sa sv. Euharistijom uopće;* i pravom, jer se ona ne smije dijeliti u misu i pričest, ta i pričest izvan mise podijeljivana, nije no dio sv. mise, skraćena Missa Praesanctif., ako se dobro uoči sam obred, a u starini se ista obično dijelila samo u sv. misi.

Sve je ove odsjeke i pojedine dijelove g. profesor obradio znanstveno, teoretski i genetički. Svuda se oslanja na izvore, pred sobom ima učene istraživaoce, sve ih ispituje i stvara svoje zaključke. Svuda gdje to može, navađa i domaće liturgijske izvore napose metropolitanske Zagrebačke, što mu treba upisati u zaslugu, da ih prvi sa liturgičkog stanovišta promatra i na koncu ih knjige posebno obradio. Opširno se bavi kanonom rimskog misala, duboko ga istražuje i dolazi do smjelih, ali znanstvenih zaključaka o pojedinim molitvama u kanonu i njihovom raspoređenju. No ni sam g. pisac neće držati, da je to zadnja i zaključna riječ u tom predmetu, o kom se u znanstvenom svijetu već dugo vremena pertraktira i iznesene su razne teorije. Skoro sve te teorije imaju neku dozu vjerojatnosti, ali sve pružaju poteškoća, jer su dokumenti, na kojima grade svoje nazore, vrlo škrti, a daju *mjesta* i *drukčijem tumačenju.* Sigurno je, da je u prva tri vijeka kršć. liturgija, u glavnom svuda bila jednaka, kako je to razvidno iz Liturgici dodane »Poredbe obreda sv. Mise do IV. v.« i posebnog priloga; stalno je, da je tamo od Gelazijeva Sakramenta skoro nepromijenjen do nas došao naš današnji kanon; vrlo je teško pronaći, kako se u IV. i V. v. iz starog općenitog kanona razvio u današnji naš kanon. I tu su razna mišljenja, među koja dolazi i našeg gosp. profesora.

Sva ova učenjačka raspravljanja o kanonu, ne idu za tim, da se možda mijenja današnji kanon, koji je posvećen i starinom i sadržajem dogmatski *pravilnim, već su to samo »problemi arheologije, o kojima nije* zabranjeno raspravljati«.

Svrsi shodno je, što se gosp. profesor u Liturgici obazire na nekim mjestima na istočnu liturgiju i na protestante. Na ove, jer ne priznaju Euharistije ni drugih sv. tajna osim krsta, ne možemo se obazirati, jer oni ni nemaju liturgije u pravom smislu riječi, a za nas nemaju mnogo važnosti ni zato, jer ih kod nas malo ima. No više se moglo uzeti obzira na istočnu crkvu, s kojom pomješani živimo, pa i dogme a napose sv. tajne su nam zajedničke. U poglavlju o sv. misi (i drugim sakramentima) prispodabljanje bi dobro došlo, a *toga u stranim liturgikama* nećemo naći ili samo nuzgredno. Ideja Cirilo-Metodska kod nas ne uspjeva ponajviše zato, jer se ne poznamo, tuđi smo jedni drugima, napose ne molimo a još manje radimo!

I na epiklezu je malo obzira uzeto. Doduše to bi pitanje možda više spadalo u dogmatiku, ali i ovdje je mjesta. Upozoriti se moglo i na učenu studiju pok. fra Iv. Markovića i na nekoje učene novije rasprave. Da tek epikleza pretvorbu stvara, nije bila nauka istočne crkve do Focija pa ni do Cerularija, jer bi u prigovorima zapadnoj crkvi svakako u prvom redu bili naveli i nju kao dogmatsku zabludu, a toga nisu činili. Tek su kasnije istočnjački bogoslovi narinuli istočnoj crkvi tu nauku i s njom

sprječavali sjedinjenje. Ni u starini, iako je tu bila epikleza nema pretvorne moći, već je što i u našem kanonu »Suplices...«

Vrijednost ove Liturgike neće umanjiti ove moje opaske kao ni slijedeće primjedbe.

U lijepom raspravljanju o liturgijskom pokretu str. 5. pod t. 3. mogao je pisac u kratko navesti, kako da se provodi, jer navedene pa i njegove rasprave svećenstvo sve nema i ne može imati na raspolaganje. — Na str. 86. stavak 5. i 6. »Oltarne slike...« spada pred stavak »Križni put«. — Pitanje kalendara (str. 122 s.) zanima i svećenike i laike, pa se moglo o tom štogod više napisati, napose o reformi kalendara, o čemu se sad radi u Društvu Naroda. Jer ni postojeći Gregorijanski kalendar nije kršćanski, već samo ispravljeni Julijanski, Crkva kat. ne stavlja zapreke reformi, ako budu zato po srijedi važni i općeniti razlozi. Kao pioniri reforme istupili su baš kat. učenjaci, uvaženi svećenici.

Na str. 123. tiskarska je pogrješka: Po reformiranom Greg. kalendaru iza 4. X. slijedio je 15. X. a ne 25... Sv. Tereza umrla 4. X. a pokopana je slijedeći dan 15. X. 1582. — Str. 173. prema Brevijaru bolje je reći: sa devetim časom i misom subote svršava uskrsna osmina, a sa *prvim vesperama počinje »uže uskrsno doba«.* Isto vrijedi i za oktavu duhovsku. — Str. 135. Prva nedjelja u mjesecu. Ima još jedno pučko računanje — nedjelja iza mladog mjeseca ili mlada nedjelja i nekada je bila *u posebnoj časti u našem narodu i u narodnoj pjesmi.* — Str. 175. t. 12. Nedjelje »manje« imaju prednost pred svim blagdanima osim I. i II. cl. te osim blagdana Gdnjih sa 9 čitanja, kako je to pravilno navedeno na str. 135, 2. st. — *Kod sakramenta krsta i potvrde* (str. 190. ss.) *nije spomenut* postanak kumova i njihova funkcija. — Str. 202. Bogoslužni sastanci: Dolaskom Duha Svetoga brzo se umnožao itd. dok u Cenekulu prije toga teško, *da su obavljali sv. tajne, iz sv. Pisma ne može se to zaključiti,* već su se molitvom pripravljali na dolazak Duha sv.

K str. 204. s. — Kada su prestale uopće agape? Valjda već u I. v. i u isto to vrijele počele su se sv. tajne mise obavljati u jutro mjesto na večer, osim u vigilijama.

Str. 240. Kalež se prikazuje sa riječima: »Offerimus tebi...«

Str. 248. Držim, da u našoj molitvi »Te igitur...« nema tautologije u riječima: »Inprimis quae tibi offerimus pro Eccla... una cum famulo tuo...« Bila bi tautologije, kad bi ona glasila »et pro fam....« kako ta ista molitva glasi u staroj liturgiji sirskoj sv. Jakova. »Una cum famulo tuo...« znači po lom skromnom mnijenju: zajedno sa..., u zajednici sa... t. j. doprinosimo ovu žrtvu za Crkvu mi, koji smo u zajednici sa Papom, biskupom i sa svima orthodoxis — pravovernima, kako tu riječ prevađa glagolski misal i istočne liturgije slavenske starije od 14. v. (i sv. Sava), otkad se u istočnim liturgijama prevađa sa pravoslavni (Bogoslovna Smotra 1937.). Da se izbjegne tautologija a istakne baš zajednica sa papom, redaktor naše molitve uzeo je riječi »una cum...« mjesto »et pro...« kako je to u spomenutoj liturgiji sv. Jakova. I tu se onda nastavlja diptih za žive (»Memento Dne...«) i »Communicantes...« koju je riječ baš zgodno u svom Misalu gosp. pisac preveo sa »U i s t o j zajednici...«

Molitve na koncu tihe mise (str. 281.) mogu se ispustiti: kod javnih tihih misa t. j. iza tihe konventualne ili župne mise; kod pogrebne te tihe mise za vjenčanike t. j. sa blagoslovom vjenčanika; prvi petak u mjesecu na čast presv. Srca Is., ako se obavlja pobožnost odmah iza mise; kod sv. potvrde, ređenja; kod prve javne sv. pričesti; ne ispuštaju se, ako će se možda dijeliti iza mise sv. pričest, (ali se moraju izmoliti prije dijeljenja), ili ako će se podijeliti blagoslov trećorecima.

Kako ova Liturgika nije obrađena rubricistički, osim što je najnužnije, to se i u navedenim rubrikama kod mise (str. 263 ss.) držao lih Reg. serv. in cel. Missae, pa nije iscrpio svih akcija; zato se treba obratiti na priručnike, koji o tom ex professo rade kao na pr. Đanićev. Tako na pr. na koncu tog traktata: Odlazak od oltara — neće litūrg čekati, dok poslužnik ugasi svijeće i onda otići od oltara, već će ove poslužnik ugasiti, iza što se sa svećenikom vrati u sakristiju i pomogne mu se svući, a onda će poći urediti oltar. — Svećenik svlači paramente ne kakogod, već obratnil redom nego što ih je na se uzeo.

Gosp. pisac nije se obazreo na postanak i razvitak tihe mise.

Iako je među crkv. posuđem spomenuo pričesnu patenu, nije kod obreda sv. pričesti naveo postupak s njim: poslužnik ju preda prvom pričesniku a ovaj ju dalje predaje ili možda još bolje, da ju poslužnik pred svakim pričesnikom drži, a na koncu ju preuzme svećenik, strese na oltaru možebitne čestice u ciborij i onda ju purificira.

Kod sprovoda (str. 314.) iza »Pomozite...« moli se tiho i stojeći Oče naš, a klečeći samo ako se obavlja Oficij za mrtve. — Tamjan se meće u kadionicu uz blagoslov, kad se opetuje »Izbavi me Gde...«

Kod posvete crkve (str. 318.) na vigiliju t. j. dan prije posvete poste biskup posvetitelj i svi koji su zatražili posvetu na pr. fundator; kaptol (pa i kanonici koji su glasovali proti posveti); redovnici dotične crkve; svi župljani prema propisima crkvenim, ako se posvećuje župna crkva. Post je strogo obvezatan — jejunent (can. 1166. § 2.).

Str. 321. canon je 1172. § 2.

Opaske ispod crte često su puta došle krivnjom korektora na drugu pa i treću stranu, a ne kamo spadaju.

Sve ove neznatne opaske ne mogu umanjiti vrijednosti ove prave hrv. liturgičke enciklopedije, kojoj samo manjka stvarno kazalo, po kom bi se čitalac mogao lakše u knjizi snaći.

Ako zavirimo u svećeničke, župničke knjižnice, najmanje ćemo naći liturgičkih knjiga, pogotovo klasičkih liturgika. Zato ako hoćemo, da dublje zađemo u bogatstvo liturgije, nužno bi bilo, da Liturgiku Dra. Kniewalda nabave svi svećenici, da ju proučavaju i provađaju u život. Jer je knjiga dosta skupa — ali je razmjerno jeftinija od drugih — za financijalne prilike našeg svećenstva, bilo bi probitačno, da preč. Ordinarijati dozvole nabavu i iz crkvene blagajne, u koliko je to moguće, da tako i siromašniji svećenici dođu do ove izvrsne hrvatske Liturgike.

Dr. Josip Frančišković.

1. **J. Hessen: Die Geistesströmungen der Gegenwart.** 8°, 185 S. Freiburg i. Br. (Herder) 1937. Stoji 2,80 M.

2. **H. Pfeil: Der Mensch im Denken der Zeit.** 8⁰, 200 S. Paderborn (Schöningh) 1938. Stoji 3,80 M.

3. **A. Silva Tarouca: Totale Philosophie und Wirklichkeit.** 8⁰, X—207 S. Freiburg i. Br. (Herder) 1937. Stoji 4,80 M.

4. **M. Grabmann: Thomas von Aquin.** Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. Sechste, vom Verfasser neubearbeitete und erweiterte Auflage. 8⁰, 231 S. München (Kösel-Pustet) 1935. Stoji 4,50 M.

1. U četiri kratka poglavlja prikazuje Hessen duhovna strujanja sadašnjice. Znanost nam danas pruža novu sliku, jer je i fizika i biologija napustila »mehaničko« shvaćanje svijeta. Psihologija je obračunala s mehaničkim materijalizmom i s biologističkim naturalizmom: pobjedila je spoznaja, da bez duše nema psihologije. U umjetnosti prevladava ekspresionizam, koji se bavi dušom (ne prirodom!) i uopće metempiričkom stvarnošću; a u modernoj poeziji ima opet puno kršćanskih motiva. Za filozofska strujanja ističe Hessen u predgovoru, da se ovdje prikazuju »ukratko i nepotpuno«, a da će ih kasnije obraditi u posebnoj knjižici. U filozofiji zapažamo prije svega borbu protiv naturalističkih ideja (Nietzsche, Klages, rasistički biologizam), zatim novu filozofiju duha i vrednota (Scheler, Nikolai Hartmann), a konačno dosta općenitu tendencu za filozofskim opravdanjem religije. — Knjižica zaslužuje najtopliju preporuku, jer je pisana vrlo pristupačnim jezikom.

2. U ovoj se knjižici sumarno prikazuju aktualnija naziranja na svijet: konsciencijalizam (to jest: čovjek je samo svijest), materijalizam (to jest: čovjek je samo tijelo), biologizam (to jest: čovjek je samo živo biće), personalizam (to jest: čovjeka je osoba), a zatim još i protestantsko i katoličko shvaćanje čovjeka. Posljedice spomenutih osnovnih razilaženja ilustriraju se u naročitom dodatku na konkretnom primjeru, naime na rješenjima transcendentalnog, pragmatističkog i objektivističkog poimanja istine. — Knjižica će početnicima dobro doći kao prvi uvod i zgodna orijentacija.

3. Osnovna je tendenca ove knjige da rehabilitira prvotni smisao filozofiranja kao težnju za cjelovitom spoznajom cjelokupne stvarnosti. Utoliko, dakle, dira u vrlo aktualnu problematiku. Danas se s pravom sve više govori o nekom »prijelomu mišljenja«, jer novi stil umovanja najviše traži cjelovitost u metodi i u sistemu. U tom pravcu pisac iznosi vrlo mnogo originalnih i simpatičnih misli, ali suviše šablonski prikazuje različne filozofske sisteme. Kao glavni tipovi »totalne filozofije« spominju se i prikazuju ovi: Kant (dijalektika »relativnog i apsolutnog lučenja«), Hegel (dijalektika »relativnog i apsolutnog jedinstva«), Nikolai Hartmann (dijalektika »relativnog jedinstva i apsolutnog lučenja«) i sv. Toma Akvinski (dijalektika »relativnog lučenja i apsolutnog jedinstva«). Kao ideal postavlja pisac tezu, koju će mnogi krivo shvatiti: Samo kršćanski nadahnuti filozof može praktično udovoljiti zahtjevima »totalne filozofije«, bez kršćanske objave je svako filozofiranje besplodna utopija.

4. Grabmannova je knjiga o sv. Tomi Akvinskom prevedena na više jezika. Kako sam čuo od samog pisca, pripravlja se također hrvatski prijevod ovog znatno prerađenog i proširenog izdanja. Tome se smijemo iskreno veseliti. Grabmann je na području srednjovjekovne skolastike

prvorazredan stručnjak. Suvereno vlada tim predmetom, a odlikuje se rijetkim darom prikazivanja. Njegova je knjižica jedna od najboljih, najpristupačnijih, ali i najznanstvenijih monografija o prvaku skolastike.

Dr. Vilim Keilbach.

Joseph de Vries S. J., Denken und Sein. (X + 304), Freiburg 1937, Herder. — 4.40 (5.60) M.

J. de Vries, Critica (190), Herder 1937. — 2.50 (3.40) M.

Obe knjige spadaju zajedno po autoru i po sadržaju. Jedna je i druga kao 2. svezak dviju paralelnih kolekcija što ih počinju izdavati profesori isusovačkoga Berchmans-kolegija u Pullachu (kod Münchena). Njemačka je kolekcija »Mensch, Welt, Gott«, a latinska »Institutiones philosophiae scholasticae«. Od prve je predviđeno sedam svezaka: I. Mensch und Philosophie, III. Das Seiende und das Sein, IV. Seele und Geist, V. Natur und Leben, VI. Welt und Gott, VII. Der Mensch und das Gute.

Oba su sveska u prvom redu namijenjena skolastičkim učilištima. Prvi ima da nadomjesti Lehmenov »Lehrbuch der Philosophie«, a drugi je zamjena za 2. dio Frickove Logike, dok će 1. svezak naknadno izaći (sa Dialektikom i Uvodom u filozofiju).

Latinski je priručnik didaktički većma podesan, već radi tradicionalne forme i rasporeda. Bilo bi poželjno da autor kod drugog izdanja pokuša mjestimice način prikazivanja još više prilagoditi početničkom shvaćanju. Pogotovo prvih dvadesetak stranica, koje neupućeni čitalac ne može s razumijevanjem naučiti, jer mu manjkaju osnovni pojmovi (napr. spoznajni sadržaj, predmet, logička i psihička nužnost itd.). To bi se, držim, najjednostavnije riješilo tako da se 1. poglavlje (o metodama kritike) premjesti; đak nije kadar da se odmah na početku knjige snađe u različnim nazorima kod kojih se i skolastički udžbenici razilaze. To bi se pitanje moglo staviti ispred 5. poglavlja (ili iza 2. dijela knjige), pa bi se onda nešto više dalo reći o dogmatizmu. — Osim toga, knjiga bi dobila na jasnoći da svako raspravljanje otpočima sa primjerima (premda je autor i sada uglavnom na to pazio). Za njemačko (opširnije) izdanje bilo bi instruktivno da može čitalac doznati razvitak najnovije skolastike ukoliko se na nj' ova knjiga nadovezuje baš u metodičkom pogledu.

To se sumarno dade razabrati već po sadržajnom rasporedu obih knjiga. Prvi dio raspravlja općenito o mogućnosti istinite i sigurne spoznaje, te polazi od prvih sigurnosti kod svjesnih sudova. Nadovezuje se odnos pojmova prema svjesnoj realnosti; a zatim su na redu prvi principi. Napokon kritika krivih nazora. Drugi dio radi o mogućnosti transcendentne spoznaje, a treći o znanstvenoj spoznaji, napose o mogućnosti metafizike kao znanosti. Tako je knjiga (jedna i druga) sistematski odgovor na Kantovo pitanje o vrijednosti metafizike.

Kad bismo zalazili u detalje, trebalo bi puno reći, jer se diljem knjige susretamo sa starom naukom u najnovijoj fazi skolastike. Prema tako reći dojučerašnjim udžbenicima ova se knjiga znatno odvaja, gotovo po sveukupnom postavljanju noetičke problematike. Prethodili su tome poslu golemi specijalni radovi naših filozofa po raznim revijama, a iskorišćena je i vanskolastička literatura (pa bi trebalo da je to i više vidljivo).

Svakako je za naš napredak doprinesen znamenit prilog. Obe su knjige najmodernija obnova onih temelja, na kojima se izgrađuje philosophia perennis.

Zato kod takve knjige — namjesto superlativne ocjene koju punim pravom zaslužuje — držim da ima više smisla staviti neke opaske koje bi mogle biti na korist knjizi. Tako bih napr. kod prikazivanja o kauzalnom principu želio najprije objašnjenje (br. 66) a onda pitanja (br. 65); isto važi za neka druga mjesta. Argumentacija bi mogla biti istaknutija, da čitalac nedvojbeno uvidi neposrednu očevidnost principa. Možda ovako: kontingentno po sebi (= po onome što jest) jednako dopušta egzistenciju i neegzistenciju; a kad ima egzistenciju, to je ili ovisno od nečega što je izvan toga kontingentnoga i što mu daje egzistenciju (= iskustveno poznata uzročna ovisnost), ili je sasvim neovisno, — a ovo drugo je nemoguće, jer bi u tom slučaju sámo po sebi dopuštalo neegzistenciju (kako je, rekosmo, u pojmu kontingentnog bića) i ujedno ju ne bi dopuštalo time što egzistira. (U br. 68 previše je mimogred apsolviran Geyser.) — O »trima istinama« (br. 74) držim da nije dosta rečeno. Odlučno je za prosuđivanje ove teorije da se ne pregleda njezin stav ad hominem (scepticum). Osim toga, po ovoj teoriji princip kontradikcije ne dobiva svoju istinu iz iskustvene (»prve«) istine o jastvenoj egzistenciji — kako bi po tekstu knjige moglo izgledati —, nego je pojam egzistencije uzet (iopet proti skeptiku) kao objekt principa. Uotsalom, o toj se temi sada opširnije raspravlja u »Bogoslovskoj Smotri«. — Kod partije o relativizmu i idealizmu (str. 124 sl.) trebalo bi ipak nešto iscrpnijeg prikaza i imanentne kritike kod suvremenih nazora. — Za mogućnost metafizike (267 sl.) ne bi previše bilo i da je više rečeno. Pogotovo su dva posljednja odlomka (284 sl.) ispala odviše sumarno; koliko bi kritičke obradbe trebalo napr. samo za Hessenove neodmjerene tvrdnje (u »Wertphilosophie« 1937)! — To neka su gdjekoje primjedbe za knjigu koja je podobna da se svestrano dotjera do idealnih zahtjeva. **Z.**

J. Müller S. J.: Der heilige Joseph. Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung. 264. S. Kart. S. 8.50, RM 5.—; in Leinen S. 10.50, RM. 6.20. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck, Leipzig 1937.

To su predavanja (16), što ih je o sv. Josipu u zimskom semestru g. 1934/35 držao svojim slušačima na teološkom fakultetu u Innsbrucku znameniti profesor, učenjak i pisac J. Müller. Piscu je svrha, da poda iscrpivi dogmatski traktat o sv. Josipu. U uvodnom predavanju govori pisac o povijesti štovanja sv. Josipa i o teološkoj literaturi o sv. Josipu. Iza toga dokazuje na temelju sv. Pisma i tradicije, da je između sv. Josipa i Bl. Dj. Marije postojala prava i istinita ženidba (II. Vortrag). Ta je ženidba dakako bila djevičanska, kako se to opravdano zaključuje iz evanđelja sv. Luke 1, 26—38 i sv. Mateja 1, 18—25. Bl. Djevica Marija bila je kraj toga Djevica čitav život, prije i poslije poroda. Odatle sv. oci opravdano zaključuju na potpuno i trajnu čistoću i sv. Josipa. Njega je naime Božja providnost odabrala, da bude trajno povezan uz najuzvišenije osobe Isusa i Marije, kao glavar božanske familije. Zar si možemo zamisliti, da bi se najčišća Djevica htjela povezati u ženidbeni vez s onim, za koga ne bi znala, da je također učinio zavjet vječnog djevičanstva. (III. Vortrag).

Nadalje dokazuje pisac, da djevičanska ženidba ne sadrži nikakvo protuslovlje. Ženidba naime imade trostruku svrhu: rađanje i odgajanje djece, uzajamno pomaganje i stišavanje požude (remedium concupiscentiae). Ovo je trostruka svrha, koju ženidba imade po svojoj naravi (finis operis). Za valjanost ženidbe nije potrebno, da netko želi ostvariti sve tri ove svrhe nego je dostatno, da subjektivni cilj ili motiv sklapanja bude bilo koji od ovih ciljeva i da subjektivni ženidbeni cilj nije nespojiv s objektivnim ciljevima. Treba nadalje razlikovati pravo i uporabu prava. Netko može posjedovati pravo, ali ga nikad ne izvrši. Tako u ženidbi postoji uzajamno pravo na tijelo, a ipak se to pravo ne mora izvršiti. Pak ako ženidbeni drugovi mogu iza vjenčanja obećati, da se ženidbom neće nikad poslužiti, a ženidba ipak ostane valjana, tako mogu oni zavjetovavši prije čistoću ući u ženidbu uzajamnom pogodbom, da se pravom, koje se ženidbom stiče, ne će poslužiti. Oni su si doduše predali pravo na tijelo, ali su se već unapred odrekli uporabe toga prava uzajamnom obvezom i obećanjem. Zavjet dakle čistoće nije u protimbi s juridičkom vlasti, koja se na tijelo ženidbenog druga stiče ženidbenim ugovorom. Stoga ni zavjet čistoće sv. Josipa i Bl. Dj. Marije nije priječio, da njihova ženidba bude pravno valjana. (IV. Vortrag).

Ženidba između sv. Josipa i Bl. Djev. Marije, u koju su oni unatoč svoga djevičanstva ušli i to očito po Božjem nadahnuću, nužno je u vezi s utjelovljenjem Božjeg Sina. Njezina je svrha da služi tome utjelovljenju. Stoga je prema sv. Tomi poglavita svrha te ženidbe, da se u njoj kao zakonitoj vezi rodi Krist, da Ga nevjernici ne odbiju kao nezakonito dijete; nadalje, da se po starom običaju po mužu uzmogne utvrditi njegovo porijetlo, da ga Josip uzmogne odgojiti i odhraniti, te da bl. Dj. Marija bude zaštićena u svojoj časti (V. Vor.). Ta djevičanska ženidba bila je nerazrješiva, prožeta uzajamnom vjernošću, a njezin plod je dijete Isus. Bog je htio, da se njegov Sin rodi od udate djevice, jer je uopće već u raju zemaljskom osnovao obitelj, iz koje jedino kao zakonite veze treba da izlazi potomstvo. Tako je sv. Josip, koji se odazvao Božjem pozivu, da si uzme za ženu presv. Djevicu koja imade roditi Spasitelja u pravom braku, na neki način omogućio utjelovljenje Božjeg Sina, i bio dispozitivni uzrok onakovog utjelovljenja, kakvo je odredio Bog. Zato odnošaj sv. Josipa prema Isusu dovoljno ne označuju nazivi: hranitelj, adoptivni otac, zakonski otac. Sv. Josip je otac djeteta Isusa u punom opsegu očinstva isključivši naravno tjelesno rođenje. Tä Isus je začet i rođen u zakonitoj ženidbi, koju je omogućio sv. Josip, on je darovan kao plod te ženidbe, darovan ne samo Mariji nego i Josipu. Obojica su prema odredbi Božjoj sudjelovali kao dispozitivni uzroci kod njegova rođenja. Ne dakako na naravni nego na svrhunaravni način, naime po svome Bogu zavjetovanom djevičanstvu i po djevičanskoj ženidbi. Pa kao što je Bl. Dj. Marija mati Božjeg Sina, tako je sv. Josip, dakako u analogonom značenju, otac Isusov. Očinstvo sv. Josipa prema djetetu Isusu zasvjedočuju i sv. oci, napose sv. Augustin i sv. Jeronim, a iza 8. vijeka, Radbertus, sv. Toma Akvinski, Gerson, Suarez i dr. Djevičanski ženidbeni vez sv. Josipa sa Bl. Dj. Marijom te njegovo očinstvo prema djetetu Isusu, koje je s time nerazdruživo spojeno, stvaraju osnovnu, bitnu svrhunaravnu odliku sv. Josipa. Iz te osnovne odlike izviru

druge. Tako je sv. Josip, jer je bio pravi muž bl. Dj. Marije, a kroz duhovno, moralno rađanje u pravom smislu otac božanskog Spasitelja, imao sva prava i dužnosti muža i oca, u koliko su dakako ona pomišljiva prema svetim osobama Isusa i Marije. On je stoga bio glava familije. On je nadalje u ovoj sv. obitelji bio zamjenik vječnog Oca i to na način neisporedivo savršeniji nego ikoje stvorenje. Konačno sv. Josip ušao je kao i bl. Djev. Marija u hipostatski red, u koji spada sve ono, što je direktno i djelotvorno poslužilo ostvarenju hipostatskog sjedinjenja ljudske naravi s drugom božanskom osobom. U taj red osim bl. Djevice Marije ne spada ni jedno biće, jer sve zadaće i službe ostalih bića s jedne strane već pretpostavljaju ostvarenim red hipostatskog sjedinjenja, a s druge bi strane mogle postojati, iako Božji Sin ne bi došao na svijet začećem i rođenjem od Djevice. Očito je nadalje, da je dostojanstvo sv. Josipa zbog djevičanske ženidbene veze s bl. Dj. Marijom, zatim zbog njegova očinstva, njegovog položaja kao glave obitelji i uključenja u red hipostatskog sjedinjenja te njegove najtjesnije unutarnje veze s Bogom u nekom smislu beskonačno. T. j. sv. Josip, kao pravi otac djeteta Isusa, posjeduje takvu svrhunaravnu uzvišenost i dostojanstvo, kakvo osim bl. Djevice Marije, ne pripada nijednom čovjeku. Ovom uzvišenom dostojanstvu odgovara i osobna svetost sv. Josipa, koja je tolika, da izuzevši bl. Djevicu Mariju nadilazi sve svece. Sve ove odlike čine oslon religioznog poštovanja sv. Josipa. K tomu treba još dodati, da je on patron Crkve. Ovaj protektorat nad Crkvom temelji se na tom, da je sv. Josip glava sv. familije. Prečista Djevica, jer je mati Kristova, jest i majka otkupljenih. Slično i sv. Josip, jer je otac Kristov, jest i otac vjernih i zaštitnik Crkve. Uzvišeni položaj, dostojanstvo i svetost sv. Josipa osnov su njegovog štovanja. To je poštivanje specifično veće od štovanja svih ostalih svetaca. Bogoslovi ga zovu protodulia. Na koncu iznosi pisac kakve je dimenzije poprimio kult sv. Josipa, naročito iza pontifikata Pija XI. (Vor. VI.—XVI.)

Ova iscrpiva predavanja o sv. Josipu s pravom je kritika pozdravila i prozvala dogmatikom sv. Josipa. Sve što nam pruža sv. Pismo i crkvena predaja, tu je podvrgnuto oštroj analizi i znanstvenoj kritici. Iz tih premisa stvara auktor neumoljive logičke zaključke, koji pojavu sv. Josipa u ekonomiji spasenja nada sve snažno osvjetljuju određujući točno njegov položaj, dostojanstvo i svetost, a po tom štovanje, koje mu dugujemo. Ovo strogo znanstveno raspravljanje ipak je izneseno tako pregledno, jasno i lakim stilom, da će knjigu bez teškoće pročitati i naobraženi lajk. Ovo uistinu duboko teološko djelo bit će od velike koristi ne samo onima, koji teže za proširenjem teološkog znanja, nego će biti i bogato vrelo pouke i nadahnuća onima, koji istine sv. vjere imadu tumačiti u školi ili propovijedati u crkvi. Pouka po ovoj knjizi bez dvojbe će ostvariti autorovu želju, da se što više produbi i proširi poznavanje sv. Josipa, a po poznavanju da se rodi i proširi nježna ljubav i poštovanje ovog velikog patriarhe. Knjigu toplo preporučujemo. **Dr. Stj. Bakšić.**

Recenzija »Kanonskog prava« dra fra Ante Crnice (Bogoslov. Smotra, 1937, 429) vrlo je zlo primljena od strane autora ove knjige. U »Novoj Reviji« (1937) napisao je repliku, koju je i u zasebnoj brošuri umnožio i rasturio. U toj svojoj replici ne prima i ne priznaje opravdanom

baš nijedne od mojih primjedaba njegovoj knjizi, pa nekoliko od tih primjedaba nastoji pobiti, a sve ostale paušalno zabacuje, jer smatra »da nije vrijedno s njima se zabavljati«.

Ne mislim se upuštati s O. Crnicom u polemiku, jer to ne smatram ni potrebitim ni korisnim. Ja u svemu ostajem kod svojih primjedaba: komu je do stvari i u nju se razumije, neka ih pažljivo pročita i sravni s odnosnim mjestima u Crničinoj knjizi, pa će vidjeti, tko ima pravo. Nisam prijatelj polemika i zato, što se one u pravilu izvrću u osobnosti i prazne logomahije. U te je vode već prilično zagazio i O. Crnica u svojoj replici, a punom je parom u njima zaplovio mnogopoštovani O. Dr Ante Cikojević. On je smatrao da replika O. Crnice nije dovoljna, pa je i sa svoje strane — osjećajući se mojom recenzijom povređenim, pošto je kao crkveni censor Crničine knjige objavio svoj službeni »Nihil obstat« u obliku obične knjižarske reklame, — napisao u istoj »Novoj Reviji« (1937, 402) članak, u kojemu napada urednika »Bogoslovske Smotre«, moju recenziju i mene u jednom neobično žučljivom tonu. Neka mi oprosti mnogopoštovani O. Cikojević, ali ja njega ne mogu priznati ni stručnjakom ni autoritetom u toj materiji, a ni objektivnim sucem. Naprotiv sam s renomirane stručnjačke strane primio priznanje, da je moja recenzija Crničine knjige bila vrlo blaga i da je škoda, što je ta knjiga u takovom obliku objavljena. **Dr Franjo Herman.**

Croatia orans. Prvi liturgijski kongres, Hvar. Zagreb, 1937, str. 202, Din. 32. — Pod tim je naslovom izašao skup predavanja održanih na prvom liturgijskom kongresu 1936 na Hvaru. Uvodnu riječ imade Preuzvišeni gospodin Miho Pušić, biskup s temom: »Suvremena važnost liturgije«. Iznesavši diagnozu, da je današnji svijet apostatirao od Boga, nadovezuje na nju centralnu misao svoga predavanja: »A upravo liturgija je najsvečaniji javni protest protiv takovom modernom laicizmu, ona je najzgodniji svagdanji ustuk protiv laičkom shvaćanju ljudskoga društva, jer ona neprestano upozorava ljude na apsolutna prava Božja, te ih odvraća od pogubnog utjecaja zlokobnog laičkog duha«.

»Kristova punina u njegovom otajstvenom tijelu«, Bajić o. Leonard. Vrlo lijepo i precizno govori o Otajstvenom Kristu, pa o Kristu kao duši i tijelu Crkve. Kao što je Kant u filozofiji inaugurirao subjektivizam, tako se u liturgiji razvila logički individualistička, neliturgijska pobožnost koju o. Bajić zgodno naziva »kantistička, modernistička pobožnost«.

R. Patè, D. I. »Posvećeni i laički nosioci Kristova svećeništva«. Predavač precizira temu u: hijerarhijski i laički nosioci Kristova svećeništva, i obrađuje tu interesantnu temu u 4 točke i to: starozavjetno i novozavjetno svećeništvo i hijerarhijski i laički nosioci Kristova svećeništva. Podcrtava osobito misao, da laici dobivaju sposobnost približavanja Bogu u žrtvi u sakramentu sv. krsta.

Dr. Hijacint Bošković: Liturgija je prvo, i nenadoknadivo vrelo kršćanskoga života. Srž misli koje je iznio dr.

Uredio: Dr. Stjepan Bakšić.

Bošković izrazuju ove njegove riječi: »Ako kršćanski živjeti znači kršćanski osjećati i misliti, što biva preko molitve koja je elevatio mentis et cordis ad Deum, tada liturgija najbolje odrazuje taj osjećaj Krista.«

Dr. Ivan Delalle: Liturgijski život prve crkve. U kratkom i vrlo interesantnom referatu prikazao je predavač, kako su shvaćali liturgiju, »koja nas neposredno vodi k božanstvu«, prvi kršćani, i kako je njihov život bio tom liturgijom prožet.

Josip Kirigin: Liturgijski pokret u svijetu i njegov uspjeh. U opširnom referatu pokazuje agilni pobornik liturgijske ideje razvoj i današnje stanje liturgijskog pokreta na čitavom svijetu. Žarišta su uvijek redovito benediktinski samostani.

Prof. Mate Garković referira o »Ostacima liturgisjkog života po našim primorskim župama i njihovo oživljenje«. Referat je obrađen s osobitim obzirom na glagoljicu.

Dragutin Kukalj: Vjerska obnova našega naroda po liturgiji. Obrađuje ideju: Živjeti liturgijski znači živjeti životom Kristovim, a to znači: živjeti s Crkvom. Stoga je liturgijsko gibanje cilj dušobrižničkog nastojanja.

Stanislav Preprek: Liturgijsko pjevanje u našim krajevima. Govoreći najprije o liturgijskom pjevanju uopće, razrađuje tu temu historijski, i prikazuje kakovo je sadanje stanje kod nas, i to u vezi s Motu proprijem Pija X i decizijama Pija XI.

Mato Paljug: Estetika u liturgijskoj praksi. Kao što je predavanje g. Preprega u glavnom praktične naravi, tako je i ovo, osobito u svom drugom dijelu. Iznosi propise Codexa prema kojima se u vezi sa estetskim zakonima ima urediti ponutrica crkve, a specijalno oltara.

Ivo Grgurev: Naša narodna umjetnost u liturgiji. Donoseći sasvim praktične upute kako se lijepo može spojiti liturgija s našom narodnom umjetnošću, naglasuje predavač, kako je potrebno da se unosi narodna umjetnost u liturgiju, i obratno liturgija u narodnu umjetnost.

Završnu je riječ imao Preuzv. gospodin Miho Pušić.

Liturgijski je pokret kod nas u povojima. Ova nam knjiga stoga dolazi kao dokumenat bolje budućnosti, bujnijeg razvoja liturgijskog pokreta u našim krajevima.

S. Kukolja.

MOLIMO, DA SE ISPRAVI:

Bogoslovska Smotra, br. 4/1937, str. 399: u Summarium-u članka popa Stipe pl. Vučetića »Na području rimske liturgije«, ispalo je u 5. retku iza riječi tanmquam festum, ovaj pasus: B. V. Mariae, in secunda vero linea tamquam festum...

U istom članku, str. 414. redak 5. i 10. odozdo mjesto »kod Noldina« ima biti: »kod Nillesa«.

Cijena: Din 60.— (za članove HBA Din 40.—), za bogoslove Din 25.—; za inozemstvo Din 80.—. Uredništvo: Zagreb, Medvešćak 12 (dr. Živković) ili Kaptol 8 (dr. Bakšić). — Uprava: Kaptol 29 (Veleč. g. dr. St. Kukolja), kamo se šalju narudžbe, pretplata i članarina. Ček. račun br. 35.022.

»BOGOSLOVSKA SMOTRA«
glavni organ »Hrvatske Bogoslovske Akademije« u Zagrebu, izlazi 4 puta godišnje: početkom siječnja, travnja, srpnja i listopada u svescima po 6 do 8 araka. U ime profesorskog zbora bogoslovskog fakulteta uređuju: Dr. S. Bakšić i Dr. A. Živković, red. profesori.

SADRŽAJ:

I. ČLANCI:

Strana

Barac dr. Fran: † Dr. Antun Bauer 1
Zimmermann dr. Stjepan: Imamo li sposobnost da istinito sudimo? 15
Oberški dr. Janko: O parusiji Ilije i Henoha 37
Gračanin dr. Đuro: Predmet apologetike 53
Balić dr. fra Karlo: Crkveni auktoritet prema tomizmu i drugim kat. školama 81
Dočkal dr. Kamilo: Povijest indijske crkve 94

II. RECENZIJE.

— Consultationes juris canonici (Dr. Fr. Hermann). — Kniewald dr. D.: Liturgika (Dr. J. Frančišković). — J. Hessen: Die Geistesströmungen der Gegenwart (Dr. V. Keilbach). — H. Pfeil: Der Mensch im Denken (V. Keilbach). — A. Silva: Totale Philosophie und Wirklichkeit (V. Keilbach). — M. Grabmann: Thomas von Aquin (V. Keilbach). — Jos. de Vries: Denken und Sein (Z.). — J. Müller: Der heilige Joseph (Dr. S. Bakšić). — Recenzija »Kanonskog prava« dra fra Ante Crnice (Dr. Fr. Hermann). — Croatia orans (S. Kukolja) . . . . 102—112

INDEX HUJUS FASCICULI:

I. DISSERTATIONES:

Pagina

Barac dr. Fr.: † Dr. Antonius Bauer 1
Zimmermann dr. S.: De facultate recte judicandi 15
Oberški dr. J.: De parousia Eliae et Henoch 37
Gračanin dr. G.: De objecto apologeticae 53
Balić dr. C.: St. Thomas et alii doctores 81
Dr. Dočkal C.: Historia ecclesiae Indarum 94

II. RECENSIONES LIBRORUM . . . . 102—112